من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
قد طبع الكتاب الملقب بحق باشاراته منابع الحكمة والجهات
المعروف به
شرح الاشارات
في الطبيعيات
للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي
في المطبعة المسماة بالنامي المملوكة لمنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له

ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي

واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه

ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذين الفنين اعني من الحكمة النظرية اعني

المنطقي والالهي لا يخلو عن الخلاف شديد اشتدادا عظيما اذ الوهم يعارض

العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك

الآراء المختلفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان

ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد

للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب

الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز

فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء

المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين

الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كله والتحفظ

وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ

والطغيان واشترطت على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيها اجدة شيئا لقالما اعتقد
فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قال
النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح
والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين
بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه
انهاجا وهذه مقصودة بذاتها وكانت انماطا اقال والجوهر يطلق على الموجود لا في
الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء
جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول
لانها ليست مما لا يكون جاها فيصير جاهرا بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا
النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول
ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات
التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي
المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات للجسم
الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي
يبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي
ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء
الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن
بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحيير
المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه
آخر ما يتحلل اليه مقاصده التي لا يبتني على مسئلة يقتضي حوالة اخرى
فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و
قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور
اما اولاً فبان الجوهر ليس جنساً لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها ان كانت وجودية كانت عرضاً اذ هي
نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم
ان يكون الجسم متقوماً بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنساً
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنساً وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه ابطل
كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في
قوله
هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة
كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرداً ولا شك في انه قابل للانقسام فلذلك
اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون
الجسم متألفاً من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه
الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فيجيء في موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال وهم واشارة
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأى الباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم ما يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والتحرى عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله

من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اقول فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس قوله فحكى للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغى ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى وقد وقعت عبارات هذا الحكم فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية ومن موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع في النقض وانما اخذ
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا
يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد
ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء
وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي
والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي
الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي
يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد
تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قوله لنا
ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا
غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته
مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليهما ذاهب قوله وان شئت لم تجوز فيه مداخلة الوسط حتى تكون
مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان يتفاضل
فيها اقول يريد بيان احالة القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فقسره اولا باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء عبارة عن

وذلك لانّ المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوی وهو ما یعتمد علیه المتمکّن
کالارض للسریر والاعتماد عندهم هو ما یسمیهٔ الحکیم میلا واما الحیّز عندهم فهو
الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذی لولم یشغله لکان خلاء کداخل الکوز
للماء واما عند الشیخ وجمهور الحکماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوی
المماس للسطح الظاهر من المحوی فلما لم یکن المنازعة فیه مفیدة ههنا وکان
المفهوم من المکان او الحیّز عندهم معلوما غیر محتاج الی بیان اشار الیه بقوله
مکانهما او حیّزهما او ما شئت فسمه لئلا یناقش فی العبارة والمعنی ان الطرف
لوجوّز مجوّزات یداخل الوسط فلابدّ من ان ینفذ فی الوسط * قوله فیلقی
غیر ما لقیه والقدر الذی لقیه دون اللقاء المتوهم للمداخلة * اقول
ای فیلقی الطرف حال النفوذ من الوسط غیر ما لقیه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذی لقیه
حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بیان
مغایرة الملاقی فی الحالین من الجانبین فانه یقتضی قسمة الوسط بقسمین و
یمکن ان یفهم من قوله فیلقی غیر ما لقیه انه یلقی حال النفوذ فی الوسط قبل
تمام المداخلة غیر ما لقیه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذی لقیه حال
النفوذ غیر ما یلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلک یقتضی
قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسّره علی هذا الوجه ثم طعن فیه
بانّ هذا البیان اقناعی لا برهانی واقول هذا التفسیر یقتضی ان یکون للنفوذ الذی هو حرکة
ما اوّل وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذی بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما یصح علی رای نفاة الجزء الذی لا یتجزی وهو ان یکون
الحرکة متصلة فی ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنی علی نفی الجزء ولا یصح علی
رای مثبتیه فانّ المتحرک لا یمکن ان یلاقی بالحرکة الواحدة عندهم شیئا
منقسما فلا یکون للنفوذ فی الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة والجواب
هذا الکلام علی التفسیر الثانی لا یکون اقناعیا بل یکون
علی مصادرة علی المطلوب * قوله واللقاء المتوهم للمداخلة یوجب ان یکون ملاقی
الوسط ملاقیا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا یتمیز فی التوهم

اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان
كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر
بل يبقى فراغ فانقسم ما يلاقي اقول يريد ان المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف
الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان
بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين فان الوضع ههنا هو كون
الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما
يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون
ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور
للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك
اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض
الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة
المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد
ثلثة اشياء اما امتناع تلاقيها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول
باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع
او تجزيها وجميعها محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من جهة مثبتي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة
غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى
ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن
جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا
الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي قوله وهم واشارة الى وهم الناس

من يكاد يقول بهذا التأليف ويكون من اجزاء غير متناهية

اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهو لانهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل
فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن
ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما يتألف
من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم
مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون
منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا
هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به
يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا
ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم حتى وانداخل جزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند
حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا
القول بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول
بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو
المشهور **قال** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهى موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع
بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة فالكثرة الاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى
ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة
يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجودا فى
كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية
فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من احاد
ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد
اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم
ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم
الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عسى للعدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد فيستحيل ان يقع الامتياز
بينها بنفس الحجمية او لشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي ولا الاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز
في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان للنقط التي هي اطراف انصاف اقطار
الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها الخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق في
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والمتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فلم يرتفع التعدد الوضعي دون
العقلي فلذلك حكم الشيخ بامتناع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كانت
للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **اقول**
هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة
متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يتصل المؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يفرض او لا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الآخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها ولا يصح الا تفسير الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لم يقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القايلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا فقال كانت نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده غير متناه نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر اقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر وكان لفظة كان رابطة والمجموع تالي للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي

القدر مؤلف من اجزاء غیر متناهیة نسبة شئ متناهی القدر الی شئ متناهی القدر
واعلم انه لم یعتبر النسبة بین المؤلف من الاجزاء المتناهیة و بین سائر الاجسام
الا بعد ان صیّره حجمًا و ذلک لان النسبة لا یقع بین ما لا یکون من نوع واحد
کالجسم والسطح او الخط مثلاً قال لکن ازدیاد الحجم یجب ازدیاد التألیف والنظم
فیکون نسبة الآحاد المتناهیة الی الآحاد الغیر المتناهیة لنسبة متناه
الی متناه هذا محال اقول هذا استثناء لنقیض تالی المتصلة المذکورة یرید به انتاج
نقیض المقدم وصورة القیاس هکذا لو کان الجسم مؤلفًا مما لا یتناهی لکان حجم المؤلف
من عدد یتناهی من جملة ما لا یتناهی اما ازید من حجم الواحد او لیس بازید منه
والثانی باطل لانه لا یفید زیادة المقدار والاول ایضًا باطل لانه لو کان حقًا لکان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد یتناهی فی الجهات الثلث الی حجم الجسم المؤلف
مما لا یتناهی نسبة متناه الی متناه لکنها کنسبة الاجزاء الی الاجزاء فنسبة
متناه الی متناه کنسبة غیر متناه الی متناه وهذا خلف محال فلیس
الاول حقًا واذا ابطل القسمان بطل المقدم وهو کون الجسم مؤلفًا مما لا یتناهی
قوله الیس اذا وجب النظر ان الجسم لا یجوز ان یکون مؤلفًا من مفاصل
غیر متناهیة وانه لیس یجب ان یکون لکل جسم مفاصل متناهیة الی ما لا
ینفصل فقد اوجب امکان وجود جسم لیس لامتداده مفاصل اقول
لما ثبت امتناع کون الجسم مؤلفًا من اجزاء لا یتجزی سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة
ثبت ان جمیع الانقسامات الممکنة لیست بحاصلة فی الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غیر
منقسم بالفعل مع کونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب فی هذا الفصل
وسماه تنبیهًا لعدم الاحتیاج فیه الی برهان زائد علی ما تقدم وانما
اورد القضیة الاولی مهملة وهی ان الجسم لا یجوز ان یکون مؤلفًا ولم یقل کل جسم
لان الثابت بالبرهان فی الفصل الثانی هو ان الاجسام المتناهیة الاقدار لا یجوز ان
یکون متألفة مما لا یتناهی فقط ولو جاز وجود جسم غیر متناه
القدر لجاز وقوع مفاصل غیر متناهیة فیه فلما لم یتبین امتناع وجوده بعد
لم یمکن بیان ذلک کلیًا [illegible]

ليتبين امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار حكميا قال الفاضل الشارح انه
قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي
الثانية بالامكان العام اقول انه لو يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء
غير متناهية مطابقا لما قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل
عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول
في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف وكانه قال ومن الناس من يجوز
هذا التاليف ثم لما ابطله اورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما
قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى
مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون كل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وقد ذكر الفاضل الشارح
عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجوب جسم لا يكون لا متناهي مفاصل على سبيل الوجوب ثم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح
ذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها
فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم
المفاصل الا انا نعرف من خارج ان الافلاك كذلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب من كون
الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قال وهو
في نفسه كما هو عند الحس اقول الحكم بانفصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب
اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك حكم بكون الجسم متصلا في

نفسه لا غير كما هو عند الحس قوله لكن ليس مما يمنعه بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين
قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع المفكك
بسبب اقول اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون
اما في الخارج او في الوهم ومثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم قوله فيجب لبسائط الجسم ان تأليف من احاد لا يقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف
الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يكفيه
القدر الذى نورده اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى ان الحق
احد الاخرين واشار ههنا الى بطلان احدهما بقى له وجب ان يكون احد وجوه
القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يثبت الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى
لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا
الكلام فيها والمستبصر يكفيه القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض
النسخ القدر الذى اوردناه قوله تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
ايضا كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية ولزم من ذلك كون الملكية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى
الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى هى نهايات الاجسام والخطوط التى

ينتهي اليه السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
الخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال اتصال
المقادير اذ لم يقل من حال اتصال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم اتصالات الغير القارة كالحركة والزمان حكم اتصالات
القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تقتضي الحال حدا مشتركا هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا اقول
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لما هو حشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا الاتصال والامتداد
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب المعنى الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل
على المعنى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه
كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون
بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار
الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة
ومكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ فقد علمت ان للجسم
الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير
متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون
الجسم ذا كمية وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي
فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرف ان الجسمية شيء مغاير
هذه الامور فانه ما لم نعرف مغايرتها له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا
لا في موضوع اعني جوهريته او عدم شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا
من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل
جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك اقول الانفصال اعم من الانفكاك
كما ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك
واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني
الوهمية ولا يتوقف ذلك بيننا وههنا هذا البرهان على ما سيجيء بيانه فالصواب
ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها عند قوم
لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجية والعدم
امكان انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
[illegible] ضد القابل للانفصال

الانفصال

قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين معاً قوله يريد بالمتصل بذاته ههنا
الصورة الجسمية وهى التى من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمى فهى ذلك الامتداد الذى هو فى الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ فى الشفاء فى فصل فى ان هذه المقادير اعراض
بعد هذه العبارة فاما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى
الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمى الذى هو المقدار
لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل
للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة
ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذى يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذى يطرأ عليه احدهما
فينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا فالطارى كالصورة التى ينعدم هويتها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هى بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً
لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه قال فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته اقول قوة الشئ بمعنى امكان
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده فى حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال
ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمى اللازم
لها فانه كالصفة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ
انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل

الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور
بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان
اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير
وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لان منوع البواقي بين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء
آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والاعدام
العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال
لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
التي يستدعي محلا حتما اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر
هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما
صرفة فهي يستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في
كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان
يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
عود الاتصال يوجد مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود
الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص فمتصلان آخران
بحسبهما فهو عند الانفصال قد يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يتوهم
... ممتنعة فاذن الشيء

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا غير المتصل بذاته وهو الهيولى
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته
وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة
له حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال
كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى
على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم
ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين
متعاقبين على شيء واحد هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام
المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته
غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو
لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل
هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما
بذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان يكون للجسم مقدار
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان المادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقف عليه احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره من المشككين لو كان تعدد الجسم
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل بما يتبعهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي
الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كان متحيزة فاما على سبيل
الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي

بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزا استحال
حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على احكام
منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الانفكاك
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول [illegible] هذا
هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضي
وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الانفكاك والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا للقسمة التوهمية

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة [illegible]
اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر بمفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه
طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان من استحضر ذلك وحقق
هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى واختلافها
فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه
واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ
من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون
انما اخذ موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه
[illegible] واحدة في نفسه مغايرة لسائر الطبايع قوله وما لها من الغنى

عن القابل والحاجة اليه متشابهة اقول وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث هو
هو لا يمكن ان يختلف الحكم فيه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه مأخوذا مع امور يقتضى الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعة مستغنية بذاتها لكانت بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها او امتناع
وجودها مع الانفصال معرّفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
فيه عرفت انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية
محصلة لا تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول اقول قد بيّنا ان الطبيعة
تكون باعتبارات مادة وباعتبار جنسا وباعتبار نوعا فهذه الطبيعة الجرمية
ليست جنسا لانها ليست موقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف مشخصات
العموم اليها فهى وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما فسّر اختلافها بالخارجيات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى
يختلف بالفصول هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور
لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
فى سائر الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم
المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون
غيره من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب بما معناه ان الامتداد الجسمانى
الجرمى طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها فهى ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجيات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة
جنسية غير محصلة فهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تحصلت تبتیٔ انضاف الیها ودخل فی وجودها المتحصل فان اقتضت شیئا مع ذلک الشیٔ الغیر المحتاج عنه لم یقتضه مع غیره لانها مع غیره لا یکون ذلک المحصل بعینه والفاضل الشارح اورد الشک اولا فی ان الجسمیة طبیعة نوعیة واحدة بان محصلها غیر معلومة والاشتراک فی قبول الابعاد الذی هو معلوم لازم لها والاشتراک فی اللوازم لا یقتضی الاشتراک فی الملزومات وناقض بالوجود الذی یقتضی فی الواجب تجرده عن الماهیة وفی الممکن لا یقتضی ذلک وثانیا بان الحکم بحلول بعض الجسمانیات فی محل لا یقتضی وجوب الحلول بل یقتضی صحته فاذن یمکن لا یحل فیه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتیاج الی القابل انما یقتضیه الامتداد من حیث کونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ینفصل وهذا القدر معلوم ومشترک ومقتضی للحکم وفیه کفایة فلا حاجة بنا الی ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود لیس من الطبایع الجنسیة والنوعیة علی ما سیجیٔ بیانه وعن الثانی ان الطبیعة المذکورة یقتضی وجوب الحلول لما مر لا الامکان للحلول لعدم الحلول والشکوک التی وردها علی کون الطبیعة الجنسیة مقتضیة لشیٔ فی بعض الصور دون غیرها بخلاف النوعیة متعلقة بسوء اعتبار الکلیات وتنحل بمراعاة ما ذکرنا فلا فائدة بنا للتطویل بالاعادة **قال** وهم وتنبیه او لعلک تقول لیس الامتداد الجسمانی الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ینفصل الجسم المرکب من اجسام بسیطة لا احتمال فیها للانقسام الا الذی یقع بحسب الفروض والاوهام وما تبعها اقول قد ذکرنا فی صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذکرنا المذاهب فی الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقی حکم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فی الاجسام المؤلفة مذهب ینسب الی بعض القدماء کذیمقراطیس وغیره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة لیست ببسائط علی الاطلاق بل انما هی متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فی غایة الصلابة وتألف البسائط انما یکون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسیط الواحد منها لا ینقسم فکا اصلا بل ینقسم بالجهة المذکورة ومقادیرها فی الصغر والکبر واشکالها مختلفة وربما نقسم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدة وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب فالامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له فی تلك الطبیعه لاشتراك الجمیع فیها و یجب من ذلك تشارك
جمیع هذه الاربعة اما فی الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فی جواز قبولها والاول
ظاهر الفساد والثانی حق فان قیل لعل البعض یمتنع عن قبول ذلك لسبب شیء یقارنه
قلنا لانزاع فی ذلك وقد ذهبنا الی القول فی الفلك انما المقصود ههنا امکان طریان
الفصل والوصل علی الاجسام مفروضة من حیث طبیعتها المتفقة وذلك یکفینا
فی اثبات المادة والشیخ قد خص القسمة الفرضیة والتی باختلاف عرضین
بالذکر لان اصحاب هذا المذهب یجوزونها علی تلك البسائط بخلاف الفکیه
وقسم التی باختلاف عرضین الی ما یکون لسبب عرضین قارین والی ما یکون
لسبب عرضین اضافیین واراد بالقار ما للموضوع فی نفسه وبالاضافی
ما للموضوع بحسب قیاسه الی غیره وانما بسط القول بذکر هذه الاقسام
لان جمیع هذه مما یجوزونه ثم بین ان کل قسمة من هذه یحدث اثنینیة
فی المقسوم ویکون بعد القسمة طباع کل واحد من ذینك الاثنین وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما یخرج منهما مما یوافقهما فی النوع والماهیة غیر
مختلفة فیما یقتضیه وانما قال طباع کل واحد ولم یقل طبیعة کل واحد
لان الطباع اعم من الطبیعة وذلك لان الطباع یقال لمصدر الصفة الذاتیة الاولیة
لکل شیء والطبیعة قد تخص بما یصدر عنه الحرکة والسکون فیما هو
فیه اولا وبالذات من غیر ارادة ثم ذکر انه یلزم من ذلك ان یکون حکم
المتباینین فی قبول الاتصال حکم المتصلین وحکم المتصلین فی قبول
الانفکاك حکم المتباینین قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبیعة الامتداد
لازم او زائل اقول هو ما اشرنا الیه من ان بعض الاجسام یمتنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبیعة الامتداد مقارن له
ویکون لازما کما فی الفلك او زائلا کما فی الاجسام الصغیرة الصلبة مثلا
وکانه جواب لسؤال منهم هكذا الیس جزء الفلك مثلا عندکم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفکا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئین منه واتصالهما بالعنصر
[illegible]

المذكورة فيقال له اما ان تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية

امر مغاير للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير

وان تذهب [illegible] البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي

من الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا

كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل

يكون نوعه في شخصه اقول معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال

يجب لطبيعته ان يستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود

منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد

منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا

للانفصال لانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم

كلي ذكر في العلوم الطبيعية ولنقتصر الكلام الى ان نذكره في اثناء حل عقده

الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية

في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى

حجته على ما سلم من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتداد

الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فاذا لم [illegible]

ولو لم يكن [illegible] الماهية المشتركة عن فصلها وهيولها انا سلمنا ان [illegible]

لسبب الذي [illegible] اعتراضات اخر تجري مجرى [illegible]

[illegible] الا اشخاص [illegible]

طبيعي فاذن لا [illegible] الاشخاص المحتملة ان يكون [illegible]

الاثنينية ولا كثرة بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع

الا شخصا واحدا لانه كيف يحصل اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع

والعائق عنه لازم طبيعي اقول هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها

مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالاترجمة ويشبه ان يكون حاشية

فاثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل

الشارح في شرحه كل ماهية اما ان تكون نفس تصورها مانعا عن الشركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود زايدًا على الماهيّة فذلك الزايد ان كان لازمًا لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة
نظر لان الماهيّة المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة
الا اذا اعني بالماهيّة غير ما اصطلح عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار اي الصورة الجرمية من حيث هي صورة
جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هو ولا هو
شيئًا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى
فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين
دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبًا والمشهور
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرًا الا اذا كان اجزاؤه منتفشة
فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيمًا الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدًا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد
ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسبة
فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرًا وبالعكس
وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضًا بهذه الصفة
مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب تفارقها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك
بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله
ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيّدها بالاولى لان مادة
كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسمًا اشارة يجب ان يكون معروفًا
عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبنية على المسائل

ومنها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي وهو ايضًا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دلّ بقوله
يجب ان يكون محققًا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل
الشارح لما بيّن الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبيّن امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع
المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عوّل عليها افلاطون في ان الابعاد
لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه
ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيًا او غير متناه
والثاني بط لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيًا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدّر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين
لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه لا
يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعًا والثاني زائدًا عليه بنصف ذراع والثالث زائدًا
على الثاني ايضًا بنصف ذراع وهلم جرًّا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في
الاتري انا اذا نصفنا خطًا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرًّا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فان كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل متزايد
لا الى نهاية [illegible]

هذه الزيادات اذا كانت بحيث لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثل موجوداً في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي
دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر البحث
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولانه من الجائز
ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد
هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر
واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله من الجائز ان يفرض
بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب
الحجة عنها قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن اقول شرع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التي
يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبيين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه امكانا اقول يحتمل
ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما قبله مقدمة رابعة
اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون [illegible]
مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا
الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد ولذلك يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون
اللام للتعليل في قوله ولان ممكن ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا
يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان الغالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل
قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا اثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
بعده ثم قال لما كانت هذه المقدمة بين الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات
غير متناهية قصد اثباتها ايضا ليقتضيها وهو قوله ولا يمكن امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزائد عليه امكان اقول المراد منه بيان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات
في بعد آخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
بينهما محدوداً بحدّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون اما يمكن
وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة اقول يعني يلزم
من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد
الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعدين الامتدادين
محدودين في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم اقول اى اذا كان لامكان
الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد
اقول اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت
الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اقول
اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد
بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال
على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد
مشتملاً على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم قوله فتبيّن ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وهذا محال اقول ومعناه
ظاهر قال فان قيل الحجة مبنيّة على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا
وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان ينتهي الى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك
الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل
على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم وان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر ولا يكون فوق تلك الزيادة
بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه وقد انقطعا فكانا متناهيين وان كان
كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد او لا يكون
ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من
وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير
مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد
انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ايراده ان تلك المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة مضارة هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلاً في بعد على
ما مر ذكره هذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه

يدل المحصل فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضاً من وجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذي يستعان
فيه بالحركة هو المبني على فرض حركة كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط
غير متناهٍ يجب ان تسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد اول نقطة يسامتها قبل
كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق
خط غير متناهٍ من جهة واحدة دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة
التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي لا يتناهيان فيها بعد التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اقول اشارة فقد
بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولاً لزوم الشكل
للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فلان الشكل
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه اذا حقق كان
هيئة من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر
من واحدة من جهة احاطتها به ولان الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل
والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم
الشكل من حيث هو لانه يمكن ان يتوهم غير متناهٍ وحينئذ لا يكون
ذا شكل انما يستلزمه حينئذ في الوجود لامتناع انفكاك شكل ما لوجوب
تناهيه قال فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه

او يلحقه وبأيته لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل و الامور التی یکتنف الحامل قال الفاضل الشارح ترکیب الحجة ان یقال لزوم الشکل للجسمیة اما ان یکون لنفسها او لما یکون حالا فیها او لما یکون محلا لها او لما لا یکون محلا و حالا لها و هذه قسمة منحصرة و ثانی الاقسام محذوف لظهوره و ذلک لان الحال ان کان لازما کان حکمه حکم نفس الجسمیة فی اقتضاء ما یقتضیه للجسمیة و ان لم یکن لازما فیستحیل ان یکون علة لوجود ما هو لازم اعنی الشکل و باقی الاقسام مذکور اقول کلام الشیخ مشعر بان الاقسام ثلثة و وجهها ان یقال لزوم الشکل للجسمیة اما ان یکون من حیث هی منفردة بنفسها عن المادة و ما یکتنفها او لا یکون کذلک بل یکون لمداخلة المادة و لواحقها فی ذلک اللزوم و الاول اما ان یکون لنفس الجسمیة او لشیء غیرها و هما القسمان اللذان قید اللزوم فیهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها و یظهر منه ان تربیع القسمة و حذف احد الاقسام مما لا حاجة الیه و لا هو مطابق للمتن قال و لو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه

لتشابهت الاجسام فی مقادیر الامتدادات و هیأت التناهی و التشکل

و کان جزء المفروض من مقدار ما یلزمه ما یلزم کله اقول هذا اول الاقسام و هو ان یکون الشکل قد لزم الامتداد من نفسه حال کونه منفردا عن المادة و ما یکتنف المادة من اللواحق کالفصل و الوصل و سائر ما یحتاج فیه الی المادة من الانفعالات و قد بین فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا فی نفس المقادیر و ذلک لان الاختلاف فیه انما کان بسبب الفصل و الوصل و التخلخل و التکاثف و الکیفیات المختلفة المقتضیة لذلک و بالجملة بسبب انفعالات المادة من غیرها ثم بما یتبع المقادیر و هو هیأت التناهی و التشکلات و انما قال هیأت التناهی و لم یقل التناهی لان التناهی لا اختلاف فیه و الفرق بین هیأت التناهی و التشکل هو الفرق بین البسیط و المرکب و ذلک ان هیأت التناهی امر یعرض للشیء المتناهی و التشکل هو اعتبار الشیء مع ذلک العارض ثم قال و تجب ان یلزم کل جزء یعرض من الامتداد

ما یلزم الکل من المقدار و توابعه فیکون فرض القلیل و الکثیر منه واحدا اقول ای لو

فرض قل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض كثرة كثيره منه وان فرض
لايكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية
والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام والمعتبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد
الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فنيه
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد
منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا
يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع
اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فايدة في ايرادها قال ولو لزم ذلك لسبب
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت
استحالته اقول هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقى ان يكون بمشاركة من الحامل اقول اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لا بد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

قوله وهم واشارة اى لعلك تقول هذا ايضا ليس مما فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم يقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد قول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد واذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزونه مثله

في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله ونبه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويكون جزئية لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما
كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر فقوله فنقول لك تريد ان نفرق بين الصورتين
بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل وجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصير بها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما
يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجسم
جزءا او الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا عن ما هو عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس
حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة
قوية او حيث هيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوية او حيث هيولاه او لا تلك الصورة الجسمية
المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس
هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بالقوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غير والطبيعة
يطلق على معان متناسبة والمراد هاهنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجب الهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب
ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت
الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون
الجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل وقد اختلفت
النسخ ههنا ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول
مضافاً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون معناه لا يكون
للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر
لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما
وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو
ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى قال
فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى
بها اقول اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف
احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل
فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها بطريان
الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب تحديداً
الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق
شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال
ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان تفرقة ما او صلوح موضوع لحوق
ما بها ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار
لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة
فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
وهى اصح وفى بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره
لم يتصور كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور فى الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا
علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعنى الفاعل ثم قال بحسب
امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى اليها لكونه صورة
ثم قال او صلوح موضوع يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه
لكونهما عرضين وقيدهما ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك التصرف ان خالف الجزء
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالتين
فى محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة
فى الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
فى الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه
قلنا وليكن تقدمها فى الوجود وحده سببا فى المنفردة عن المادة والجواب
ان المادة هى منشأ الاختلاف فهى يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة
والاعراض المادية بها كالزمان الذى يقتضى التقدم والتاخر لذاته وتصير
الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتى بيانه فلذلك احتاجت
الصور فى اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هى الى غيرها تنبيه هذا الحاصل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به اقول
يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن
الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو
المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة
في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى وتعينها
على ما سيأتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان له في حد
ذاته ذا حجم اقول اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا
يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان
خاليا للحجم هذا خلف قال وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة
اقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف
على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد
يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن
لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع
غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا
هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قال نقطة
ان لم ينقسم البتة وخطا وسطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اقول اي ذلك
المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين اي فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد
الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل
ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة
او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

كونها احد هذه الاشياء يتبيّن من قصوره ما هيّاتها فانّ الجسم والخط
والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجةً الى حامل
فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والّا لكانت
جزءً الا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الّا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها
الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبيّن القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدّم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع
بالضرورة لما مرّ ثم فرضنا انّ الصّورة لحقتها وصارت ثم ذات وضع بالضرورة
لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو امّا ان لا يتحصل الهيولى في
موضع من المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محال لان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لانّ ذلك
الموضع امّا ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون
غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وان كان اولى بها فالاولوية امّا ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان معانّ لكل واحد منهما نظيراً
في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبيّن الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال ان
ذلك لانّ الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها وضعها
او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصّورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانّها
مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه
وبين نظيره امّا بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن هٰهنا لانّ الهيولى قبل الصّورة كانت غير متعلقة
بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لها حصولها في

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعى للماء ثم عرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحو فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى نحو ما تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء نصيبه ما يكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها او بحسب الصورة وح يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص
دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك
هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء
فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائى
الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق ومعنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية
وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول
فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة
به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء
مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها
باحدها الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بانّ الوضع السابق ایضاً یفید تخصیص قرب الاجزاء منه بذلک و ههنا
اذ لیس وضع سابق فلا تخصص وقد یلوح من کلام الفاضل الشارح ان اوّل
الاشکالین هو انّ الجسم العنصری لا یجب اتصافه باحدی الصور النوعیّة
بعینها مع دوام اتصافه بها فلم لا یجوز ان یکون الهیولی اذا اتّصف
بالجسمیّة فهی وان کانت غیر واجبة الحصول فی حیز بعینه لکنها تحصل
فی احد الاحیاز واجاب عنه بکون کل صورة نوعیّة مسبوقة باخری معدّة
للهیولی فی قبول اللاحقة والهیولی الخالیة عن الصّور لیست کذلک فظهر الفرق
اقول هذا اشکال براسه لیس فی الکتاب منه عین ولا اثر واما تشکیکه فی تعیین
اتصاف الهیولی فی حال تجردها باوصاف متعاقبة یقتضی احدها تخصّصها
باحد الاوضاع الممکنة بعد حلول الصورة فیها فلیس بشیء لانّ الهیولی
الموصوفة بتلک الاوصاف ان تخصّصت بوضع فهی غیر متجردة وان لم تتخصّص
فنسبتها مع الاوصاف الی جمیع الاوضاع واحدة **ترتیب** فاحدس من هذا انّ الهیولی
لا تتجرد عن الصّورة الجسمیة **اقول** وفی نسخة الجسمانیة وفی نسخة
الجرمیة وذکر الفاضل الشارح ان الحجة علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصورة
کانت بانها حالة الانفکاک اما ان یکون مشاراً الیها او لا یکون وابطل
الاوّل فی فصل ثم ابطل الثانی فی الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة
اما ان تحصل فی کل الاحیاز او لا فی شیء منها او فی حیز معیّن ولم یتعرّض
القسمین الاولین منها لظهور فسادهما بل اقتصر علی ابطال الثالث ولاجل
ذلک امر بالحدس بالمطلوب ولم یصرّح بثبوته مطلقاً لانه موقوف علی
التنبیه بفساد القسمین المحذوفین واقول یحتمل ان یکون الوجه فی ذکر
الحدس ان امتناع اقتران الهیولی المجرّدة بالصّورة لا یدلّ بالذات علی
امتناع تجرد الهیولی عن الصورة بل یدل علی ان الهیولی المجردة غیر
مقترنة بالصورة ابداً او ینعکس عکس النقیض الی ان الهیولی المقترنة
بالصورة غیر مجردة ای لا یکون مجردة اصلا وهیولی الاجسام هی المقترنة
بالصورة فهی لا یتجرد عن الصّورة الجسمیّة **تنبیه** والهیولی قد لا یخلو ایضاً عن صورة

اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا
واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا
يقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
ايضا دائما بل انما يقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا
قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول ذلك
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع
خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك
بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع
عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها
فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما
يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى
نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لا اقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب
ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور **قال** وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها
اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعة

على ما مرّ في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامّة المشتركة
كما مرّ وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معيّن
واعلم انّ الصّور يختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك
الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين
وقد يمنع ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضي لسهولة
تشكل الماء وردّه الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده
او صيرورته بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصّور في العنصريات
الى اختلاف استعدادات في مادّتها المشتركة بحسب الصور السابقة
[illegible] الفلكيات او الاختلافات [illegible] في الفلكيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصّور والجواب عنه ما مرّ من بيان مغايرة الاعراض
لمباديها وامتناع تحصّل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان سمّيت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدّم بالكيفيات
فلا مضايقة في التسمية الّا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها انّ الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لانّ
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها امّا للجسميّة
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فيكون المحلّ سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصورة وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدادًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس
فان من الجايزان يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون
عدميًا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة هذه الصور فى الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة الجسمية لازمة لصورة
الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها ليس الا انها صورة الفلك لا غير اما
اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا و اما جعل
بعض الصور العنصرية اعدادًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة و اما الباقية فعلى ما يتبين فى مواضعها و لا من الوجو
دية لا تصدر عن الاعدام وصفها المعارضة اولًا بان هذه الصور محتاجة
الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور
مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورًا وثانيا بان القول بكون تلك الصور
مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض
يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على
ما سيأتى بيانه وعن الثانى ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور
وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضى التأثير فى الغير بحسب ذاتها والتأثر
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون فى امكانها والعود اليه
بشرط خروجها عنه وهكذا فى البواقى فقد انحل ذلك التشكيك على قواعد الشيخ
من غير الاحتيال الذى وجهه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفى
ايضا وجود الحاصل حتى تتعلق صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور
بل يحتاج فى ما يختلف احواله الى معينات واحوال متقدمة من خارج يتحدد بها ما يجب
من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة فى وجودها و تشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة فى الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انّها مع احتياجها
الى الهيولى يحتاج الى اشياء آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وقد ذكر
الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين
متقدمين اولهما انّه لمّا استدل على انّ الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم
المقدار والشكل امّا للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه الحامل فكان
لقايل ان يقول العنصريّات غير مختلفة في المواد فيجب استواءها في المقدار
والشكل وثانيهما انه لمّا استدل على اثبات الصور النوعيّة باختلاف
الكيفيّات فكان لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفيّة
لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لمّا
كان الجواب عنهما واحدا اخّره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدّة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يتعيّن صورة جسمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر انّ الصورة يحتاج الى
الحامل في الوجود دون المهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا
تشابه الكل والجزء فانّ الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيها يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معيّنات اى الى مشخصات وذلك لانّها لا يحتاج الى علل للمهيّة والحقيقة
بل يحتاج الى علل يقيد تغايرها او نقصانها عن العناصر الكليّة قال واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لانّ
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثرى فانّ الاشخاص
من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانضيافها الى ساير
العلل علل لا يتماثل ويرتبط بالمعيّنات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك سبب

فاعلية لتشخص الصورة واما الحاصل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع
منه على اسرار اخرى **اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم
يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقوم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن
الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون
سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر **اقول** يريد
بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لتبيين ما هو
الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما
ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى
الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من
جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلول لها
وبين المعلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما

لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما الا بانتساب الى ثالث كذلك فلا
تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة
للآخر ربما يكون من ضرورات يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
بالمضافين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك
ولو كانت قسمة الى قسمين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكانت العلة القابلية
لما لم يكن علة موجبة لا يكون مقتضية التلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان
لا يكون احد المتلازمين علة للآخر تنبيه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم
باطل وتنبيه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه
شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال
تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني منها
انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف ان الحاجة من جنس ما لا يباين ذاتها
ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة
شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا اقتضى وجوبها وجب ان يكون
مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات
الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها موجودة
بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه
بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية
الى وجود معلولها المتأخر عنها ويلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر
عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى الحجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى
لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان
متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون
الافتقار من جانب الصورة قال وسنأتي بابطال الاحتمالين و اقول اما
تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في
الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية
قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان
الآلة لا يكون موجبة لان الآلات للايجاد يتوقف يتوقف على توسطها والمتوسط
فقد يكون موجبا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل
في منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة بصير علة لغيره من حيث يقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول لها والآخر علة بعدية والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون

لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين
الاخيرين مع التشبيه التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال
لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى
بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء
والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى يتجرد
عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه
قال ثم ههنا تشكيكات لفظيات الاول انه لما ذكرت قيام احدهما بالآخر ليس
باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
[illegible] غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو بعيد
لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك
القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير
الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف
اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي
بيانه بقوله ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي
تلازمهما **اشارة** اما الصور التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن
ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر التي يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فهي من الانفصال عليها الذي

اذ المقادير الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات
فلا افتقارها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ووسائط مطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قال
وههنا سر آخر **اقول** السر دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ
للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض
وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية
الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة
ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد تاما مستمر الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ الحافظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر هذا الموضع **اشارة**
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يقترن بها ليس شيء منها سببا
لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا يكون علة مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشئ سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مثبتة الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعلول متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك منها ذلك الجسم ايضا فى الوجود وكوجود الملأ ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء امرا مغايرا له فى التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو بتلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل
هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك الامور وعن
هذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه
الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان
التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او مصاحبان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
مقارنها مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عند كون
الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والمعاصرات الذي قد

ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه فى كونها شريكة العلة
اقول قد مر ان الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما تتقدم على
الهيولى فانا لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسيأتى لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن قال ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى قوله وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو انها لسابقة
بالوجود هى المتشخصة قال ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا الهيولى بالوجود اقول معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى علل لوجودها يكون جميعها
سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى
يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى وفى بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر صنف الآخر
عنها قال على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت
ايضا اليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان قسم منها
داخل فى الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا
ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه

اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه تتم هذه الحجة فعلى هذا
التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا امّا لا لتغيير ففوات المراد من قوله على انّها
معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو انّ الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فانّ المعلول قد
يكون مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل
مسئلتنا هذه فانّ الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة
عنها بل كانت محلّا لها فانّه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ و يكون
حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة فى ذلك المحل وقوله
وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فانّ اللوازم المعلولة قسمان
والمراد منه انّ الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انّه
لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لانّ المعلولات المقارنة لعللها
قد يكون معلولات لماهيّة العلة مثل الفرديّة للثلثة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى انّ الهيولى معلولة
لوجود الصورة التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فانّ
اللوازم المعلولة قسمان انّ المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهيّة
وقد يكون معلولات للوجود بل مراده انّ المعلولات بحسب القسمة العقلية
قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا او كل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانّه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية
الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته و بعض اسباب وجود الشئ
انما يكون منه وجود شئ مباين لذاته و بعض اسباب وجود الشئ اسباب يكون
عنه وجود شئ مباين لذاته فانّ العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا انما البحث
يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فانّ اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله و كل

قسم

قسم منهما داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال واما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی یرید الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلاً بل لو ضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جواباً عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی وذلک الکلام هو ان
یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاج الی الهیولی ویستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی ثم انه
یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة وهی صیرورتها حالة فیها
او لان الصورة علة لحلولها فی الهیولی ویکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکم
لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلاً للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جواباً
عن هذا الاستدلال ولعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة
لو کانت علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة
ایضاً علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی فاستشعر ان
یقال له ههنا اذا کانت الهیولی محلاً للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی
المحل والمحتاج الی الشیء لا یکون علة لذلک الشیء فلما اورد هذا الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی هذا
الموضع بل الواجب شیء من جنس هذا الکلام مذکور فیما مر من الکتاب
اشار الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهیولی لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل ماهیتها ووجودها او
تشخصها سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة

للوجود المحصلة فی الخارج وجود الهیولی التی هی معلولة لها او حتی یکون بعلیتها
للصورة وجود محصّل فی الخارج مغایر لوجود الهیولی المعلولة بحسب الروایتین
جمیعاً اشار قبل الخوض فی بیان استحالة ذلک الی ان هذا التقدیر مما یستغنی
تحققه فی هذا الموضع فان الهیولی وان کانت معلولة للصورة وهی غیر
متباینة عن الصورة والمعلول المقارن لا یتأخر عن وجود العلة المتشخصة
ای لا یمکن تحصّل العلة فی الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
بوجودها سبقت بما یقارن وجودها فکیف یسبق علی ما یقارن وجودها
وانما اشار الی ذلک بقوله علی انها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته ذات
العلة ای مع انها معلولة غیر متباینة الذات عن ذات العلة فکانه قال
لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها علی الهیولی مع ان هذا التقدیر غیر
صحیح لزم منه محال آخر وذلک هو المحال الذی ساق البرهان الیه وهو کون
الهیولی متقدمة علی نفسها بمراتب ثم ان الشیخ استشعر ان یقال المعلول
المقارن یجب ان یکون معلولاً للمهیة لا للوجود لانه لا یجوز ان یکون
الشیء معلولاً للوجود ومقارناً له فی الوجود بل قد یکون الشیء معلولاً
للمهیة ومقارناً للموجود کالفردیة للثلثة ولیس الامر ههنا کذلک فان الهیولی
لیست معلولة لمهیة الصورة مطلقا فنبّه بقوله وان کان ایضاً لیس من حاله
المعلولة لمهیته علی ان المعلول المقارن لا یجب ان یکون معلولاً لنفس المهیة
فی جمیع الصور بل قد یکون معلولاً لعلة یکون المهیة جزءً منها او شریکة لها
کما ذهبنا الیه ههنا فیکون معنی کلامه وان کان ذلک الهیولی لیست
من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ایضا معلول مقارن فلا یصح تقدم الصورة
بالوجود علیه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد یکون غیر متباینة ولم یکن
شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب اشار الی امکان
وجود الصنفین من المعلومات اعنی المقارنة والمباینة فی الذهن وفی
الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان کل قسم منها داخل فی الوجود
فقد فرغ من هذا البیان تمم البرهان وظهر من هذا البیان ان هذا الکلام

ایضا

ليس لغواً ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة
به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في محل نفسها الا بهما او معهما
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
فيصير الهيولى سبباً من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتقدمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول وهذا اثبات الخلف وقد نبه بقوله
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل لا نا مما به يتم
وجود الصورة كلا معيتها فهما غير متأخرين عما هي به وجود الصورة ثم اذ ذهبنا
اليه والباقي ظاهر وههنا تنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجاً اليها
في ان يستوي الصورة وجوداً معه فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجاً اليها في ان يستوي
الصورة وجوداً بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود
شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما يعني هذا يحتاج الى الكلام المفصل
قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان
الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان
الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه
ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا اليه قال ولقائل
ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقوله فان قلت بطل
قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين ان تكون
الصورة متأخرة ومتقدمة معاً وان قلت ان الصورة لا يحتاج
الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك
السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكونان متقدمة

على الهيولى وشرايطه لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون
متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
اي لم نقل هي لعلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة التشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه
اي قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى
قابلة لها فاذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث انصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت
لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر الاقامة **اقول** يريد كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او
واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذي عقب الصورة الزايلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعاقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل تلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة يقيم الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو محال قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا تامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشيء آخر وهو ان قوله فتعاقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان له في زمان اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان تعاقب البدل لا يجب ان يكون مقوما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين بذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطيًا للوجود واما الشك الاول الذى اورده الشارح فينحل بما ذكرناه
مرارًا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثانى فليس بوارد لان
امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا فى كونه جسمًا
بل فى وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صورًا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه
مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيمة وليس
كل مقيم صورة بل المقيم الذى هو الصورة انما هو جوهر يقيم
جوهرًا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضًا لانها اقامت
اجسامًا متشخصة لا فى جسميتها بل تشخصها هذا العارضة لجسميتها ولذلك
سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيمًا للمادة بذلك البدل فليس نتيجة
لما ذكره لان الذى ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيمًا
للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة **اشارة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون

كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع
القسم الرابع من الاربعة المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم
كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور
فى الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل منهما بالاخر لانه اوضح فسادا
او لان الثانى راجع اليه ايضًا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذى
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التى اوردها هو **قوله**

ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه

ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم
يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل

واحدة منهما تأثير في ان يلتئم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه اوّل وهذا هو
الذى يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى
الآخر وبيان هذا القسم هو انّ ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
كل واحد مع الآخر لا يخلو امّا ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه
من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما
منفردًا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرًا فى ان يتمّ
وجود الآخر وهذا هو القسم الاوّل بعينه الذى بان بطلانه والحاصل انّ
هذا القسم يرجع امّا الى عدم التلازم او الى القسم المذكور ولاجل هذا
المعنى ذكرنا من قبل انّ المعلولين المنتسبين الى علّة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بانّ المطلوب ههنا بيان ان الشيئين
اذا كان كل واحد منهما غنيًّا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم عليه الا اعادة الدعوى وهذا
الاحتمال او لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجًا فى ابطاله الى البرهان
فكيف وانّ له امثالا من الموجودات فانّ الاضافات لا توجد الا معًا مع انّه
ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لانّ احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معًا ولزم من
احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى
الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة
والجواب انّ المفهوم من كون الشئ غنيًّا عن غيره ليس الا صحّة وجوده مع
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدّعوى واضح
بنفسه غير محتاج الى البرهان فانّما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظى وامّا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيًّا عن الآخر
كما ظنّه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما اذا كان افاد

شیٔ ثالث لکل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلک الصفة هی التی تسمّی مضافا
حقیقیا فاذن کل واحد منهما محتاج لا فی ذاته بل فی صفته تلک الی ذوات
الآخر فهذا لا یکون دوراً انما اذا اخذت الموصوف والصفة معاً علی
ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان کل واحدة منهما یحتاج لا فی کلّها
بل فی بعضها الی الاخری لا الی کلّها بل الی بعضها الغیر المحتاج الی الجملة الاولی فظهر
انّ الاحتیاج بینهما دایر ولا یکون فی الحقیقة کذلک فاذن لیس التلازم بینهما
علی وجه لا احتیاج لاحدهما الی الآخر علی ما ظنّه ولا علی سبیل الدور فظهر من ذلک
انّ المعیّة التی یکون بین المتضایفین لیست من جنس ما تقدّم بطلانه بل هی
معیّة عقلیّة معناها وجوب تعقّلهما معاً وحال الهیولی والصورة بباب
هذا الحال من وجه وهو تعلق کل واحد منهما بالاخری من غیر دور ویخالفه
من وجه وهو کون احدهما اقدم ذاتاً من الهیولی وانّما لم یکن تعلقهما تعلق التضایفیة
لانّ المتضایفین لا یمکن ان یعقلا منفردین بخلافهما ولذلک احتیج
مع تعقل الصورة البیّن وجودها الی اثبات الهیولی ثم انّ المتضایفین یعرض لهما
بعد تعقلهما کما فی سایر انواع المضاف المشهور قوله وهم وتنبیه فبقی انه
انما یکون التعلق من جانب واحد فاذن الهیولی والصورة لا یکونان
فی درجة التعلق والمعیّة علی السواء اقول قد تبیّن بما مرّ انّ التلازم ینقسم
الی ما یکون التعلق فیه لاحد المتلازمین بالاخری من غیر عکس والی ما یکون لکل
واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاوّل وهو الذی قسمه
الشیخ الی ثلثة اقسام وهی کون الصورة علّة او واسطة او آلة او شریکة
للعلّة وقد ابطل منها ایضاً قسمین وبقی واحد وهو کونها شریکة للعلة قوله
وللصورة الکاینة الفاسدة تقدّم ما فیجب ان یطلب کیف هو انّما
خص الکاینة الفاسدة بالذکر لانّ تصوّر التقدّم فیها مع کونها متجدّدة علی الهیولی الباقیة
فی جمیع الاحوال ابعد وکیفیة التقدّم فیها هی ما صرّح بها فی الفصل التالی لهذا
الفصل وهی انها تشارک شیئاً آخر فی العلیة والتقدّم علی الهیولی من حیث
هی صورة ما لا من حیث هی صورة معیّنة واذا من تلک الحیثیة مستمرة

الوجه

الوجود كالهيولى اشارة الى انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى اقول لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبيّن ان الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على مامرّ وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالما ادى بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجيئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشيئ لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والتشكل على ما مرّ فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هو صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يحصل وجوده

عن السبب الاصلي بتعقيب الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي ولعله سمّاه اصلاً لاجل انه علة لوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعًا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لانّ العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمرّ الوجود على عامر فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرًا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمله بيانه كلام غير هذا المجمل قوله قال الفاضل الشارح لمّا بيّن كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم انّ فيه شيئًا وذلك انا قد بيّنا فيما مضى انّ كلّ نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى وللقائل ان يقول تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كلّ واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فانّ المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فانّ انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فانّ الهيولى انّما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انّها هذه الصورة بل من حيث انّها صورة ما كما مرّ وامّا تشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انّها هيولى فليس بمعقول لوجهين الاول انّ هذه الصورة لم يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انّها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

لصدق الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بأن يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة الثانى ان ذات
الهيولى هى حقيقة القابلية ولا استعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة
بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض المكتنفة بها
كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة
يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه
مذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية احداهما
بالامور العقلية من حيث هى عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما
كان كل واحد منهما يرتفع الآخر معه فكل واحد منهما كالآخر فى
التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا اصل محققه وهو ان العلة
حركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول حركة
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
المفتاح هو الذى رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها
لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان
ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما هو فى ايجابها ووجود سببها
اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس و يرد عليه شك و هو انهما لما تلازما فی الرفع فليس لاحدهما
بالتقدم او التأخر اولى من الآخر و هذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على كل ما يسمى
التلازم الذی يكون بين العلة التامة و بين معلولها و الجواب ان التلازم فی الرفع
انما يكون من جهة الزمان و لا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع
الآخر و لذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان فی جانب الوجود و ايجاب العلة
مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ان وجود العلة اقدم من وجود المعلول
تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك و تعلم ان الحال فيما لا يفارقه
صورته فی تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذی لا يفارقه
صورته هو الفلكيات باسرها و بيان ان حالها فی تقدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحد من الهيولى و الصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون
من الجانبين على السواء و هو باطل اما للدور او لعدم التلازم و اما ان يكون
من جانب واحد و لا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هی الصورة و هی اما ان يكون علة للهيولى او واسطة و آلة او جزء
علة و الاولان باطلان لما مر فهی اذن شريكة بسبب ما يكون مجموعهما علة
للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام فی الفلكيات و العنصريات
الا بشیء واحد و هو انا قد بينا فی العنصريات ان الهيولى ليست هی المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدلها معقب لبدل مقيم لمادتها بالبدل و هذا لا يتمشى
فی الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا و هذا البيان كان عاما
لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فی العنصريات هذا البيان العام و اقتصر على البيان
الخاص امر بالتلطف ههنا فی معرفة ان الحال فيهما واحد و اقول و تفاوت
الحال فيهما ايضا بشیء آخر و هو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة
فی الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها و فی العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت
تنبيه الجسم ينتهی ببسيطة و هو مقطعه و البسيط ينتهی

بخط وهو نهايته والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة الكميات المتصلة
القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة
نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة
والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول
بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم
الجسم التعليمي وكذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك
اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم
التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية
اورد هنا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله
الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم
الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي
ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء
انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين
الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط
فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون
ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع
الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كالنهاية من المضاف
المشهور فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم
خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون
هناك ثلثة امور احدها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين

وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتفائه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني
له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان الجسم
سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي
النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث
يلزمه التناهي بعد كونه جسما لا لكونه ذا سطح ولا لكونه
متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه اقول قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور
الجسم عن تصورهما حيث يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور
اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
ماهيته عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود
مشتملة عليهما او يكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء
ته في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم نتصوره باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد
الجسم تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فتبين الشيخ
اولا انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم استدل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين الشيخ ايضا
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء [illegible]
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة [illegible]

وحصّلة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم بالسطح لواحدة من هذه
المعاني امّا الاوّلان فلما مرّ وامّا الاخير فلما سيأتي وهو انّ السطح لا يفصل
الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي
للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بيّنّا انّ النهاية اضافة
عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بانّ
النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط
في برهان لمّ اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول امّا قوله
النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو
مناقض لكلامه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فجعله لنفي ذلك ثم
انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ
له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض
فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف
يخبط في كلامه فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض [illegible] الجسم اوّلا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما
الاضافة باعتبار ما يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة

من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان

والنقطة التي تحدث عند الحركة والخط المحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة
اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اوّلا الالفاظ التي
يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة سطح يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت
عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقتها هي
اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود
نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مما يفصل
الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية
واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يفرض فيها
نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته
فيها **اقول** يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها
التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة
الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز
واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط
الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا
في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

في نقطة

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل
ویلزم من ذلک الانقسام الغیر المتناهی بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض
لا یوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضا لا یوجب الانقسام والجواب ان هذا
کله فرضی والفرض لا یتقرر مع اسمه مع ثبوت معناه بل ینقطع
بان لا یفرض والدایرة ان لم یفرض فیها شیء لم یلزم فیها شیء مما ذکر
وهذا حکم لا یختص بالدایرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف
ولنصفه منتصف وهلم جرا وهی ممتازة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط
الا انها یمتاز بالفرض ولا ینقطع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان
لقوة المنتصف فرض تفصلا من التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح فی الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا
اهل التحصیل واما الذی یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها
یفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر
والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت متحرکة فقد فرض لها
ما یتحرک فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف یتکون ذلک
بعد حرکتها اقول افادههنا ان هذه الامور کیف یترتب فی الوجود وان الذی
یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شیء غیر حقیقی بل هو تخییلی فقط والفاظ الکتاب
غنیة عن الشرح تنبیه اما اسهل ما یتاتی لک تامل ان الابعاد الجسمانیة
ممانعة عن التداخل وانه لا ینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنح عنه
وان ذلک للابعاد لا للهیولی ولا لاثر الصور والابعاد اقول یرید بیان امتناع
تداخل الابعاد الجسمانیة وکانه یدعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما بعدها
من الطبیعیات بخلاف المسایل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا
لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لا ینفذ
فی جسم واقف له غیر متنح عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس
بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به وبامثاله فان من یتوقف ذهنه
عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلک قوله وان ذلک

لما نعم الابعاد لا الهيولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
ان الهيولى وساير الصور والاعراض لاحصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد
الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين مجتمعين هما
اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه وانقول بالتداخل يقتضي كون
الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من
حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة وكذلك
ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
فيحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يكون من حيث
مقادير اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان
بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدر
وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسما اقول يريد بيان ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل
في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها
لتفاوت الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا
تقريره ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والتقدير وانه يجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدّمة هى ان كل ما كان كذلك فهو امّا كم منفصل اعنى العدد المقدار وامّا ذو كم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبيّن ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبيّن ان الابعاد الجسميّة لا يداخل لاجل بعد بينها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبيّن فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسميّة لا تتداخل وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبيّن قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا او من جهة كذا ومن المعلوم انها ان لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف تقع الاشارة الى لا شىء فقد تبيّن ان للجهة وجوداً **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسيّة فى سمتها وجه المناسبة هاهنا ما سيتحقق فى باب الامتدادات **قال** الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء قد ظنّ انه مكان

وللجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر يتعرض للنهايات وللاطراف كالخط
والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانى ان الجهة
مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **قال** اشارة اعلم انه لما كانت
الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان
تكون الجهات لو ضعها ما بيننا وبها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها وبينه بقياس
يشاركه القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له فتركيب هذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق
فان تسليمه فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الوضعية **اشارة** لما كانت
الجهة ذات وضع من حيث البتى ان وضعها فى امتداد ما خذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانا ليستا اليها فهى اما يكون منقسمة
فى ذلك الامتداد وغير منقسمة فان كانت منقسمة واذا وصل المتحرك الى ما يفرض
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء للجهة فتبين
ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ذو جهة الحركة
فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان ماهية
الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان
الماهية فبيّن اولا انها موجودة ثم بيّن ان وجودها على اى انحاء
الوجود ثم قصد بيان الماهية وهى ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما
تحقق ذلك لوجود نهاية الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب
ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه قسمة حاصرة بالقياس
الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا
بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب
والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة
ويعود القسمان الاولان والا فجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة
التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه
ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد لقد يتحرك المستحيل
من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك
فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان تشككت به غير ضائر في
الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوخى
تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل
ها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما
الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي
وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق
وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام اقول الوهم هو الشك في كبرى احد
القياسين اللذين اثبتناهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا
كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل
المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح
في المطلوب وذلك لان الجهة الذي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع هذا الضرب حدلك تعيرها فى ولذلك قال ان الغرض الثانى النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة

اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فلننا ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتا طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملهما فى سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو عليه واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المصلحات سدوديها قاعدة حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان سمّينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مرّ فانّ المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لانّ المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فانّ القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف وكلا قول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدل لان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فانّ قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر ولا يتبدل لان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما يلى رأس الشخص وقدمه فانّا بيّنا ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل ما يلى الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم بالطبع وفسّر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمّى الجانب الشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمّى جانبه الذى يظهر منه قوّة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانّه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الّا انّ الشيخ لما قيّد اليمين والشمال بقوله فيما بيننا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لانّ اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيههم بالانسان واما الاربعة الباقية فالثلث على وجه
التشبيه المذكور وتوسطها لانه تشبيه تمامه وما يقابله بخلفه واحد قطبيه علوه
والآخر سفله وبذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالعرض قال فلنعد عما بالعرض اي فلنعرض عنه لان الامور العرضية لا ينضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره
فيجب اذن ان يقع بشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والتحدد الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد اذا فرض حشو
ما يليه وفي كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي
بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان
احدهما احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدده
بمحاطته والبعد الذي يحدد مركزه سواء كان حشوه او كان
خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات
دون اخرى ممكنة الا لما نقول يجب ان يكون له معونة في تحديد
الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فتبين
ان تحديد الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم
يكن الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله اقول تقرير البرهان مع محاذات
ما في الكتاب ان يقال قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعها اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء

او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية لبعض الحدود المفروضة فيه
بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود المفروضة فيه بالفرض وغير
متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو
ان يكون ذلك التعين لشيء مختلف خارج مما تشابه وذلك الشيء لا محالة
يكون جسما او جسمانيا لوجود كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين
معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون
محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث واحد فهذه اقسام ثلثة
اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا كان امتداد
فله جهتان هما طرفاه وذلك لو جودتنا هية كما مر وكذلك اللتان بالطبع
فانهما ايضا طرفا امتداد واحد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس
بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي انه يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث
هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين
لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف
في تحديد الامتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما
واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه
باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا
ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا
يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يمكن فان الوقوع في كل
جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما نياً فان منع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما لان علل هذين ما يرد وإلا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مرّ فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي مستحدد الجهة لابه بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدّد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب اخر اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات وبيان تقدّمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعيّ فلا يخلو امّا ان لا يكون من شانه مفارقته موضعه ومعاودته اليه وامّا ان يكون من شانه ذلك والاوّل هو الذى لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذى يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها لامحالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحديد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصوّر ان متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو امّا متأخر عن الجهة وامّا مع الجهة معيّة امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذى علة للجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدّمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعنى الجهة والمتقدم على المتقدّ

متقدم وعلى المعلول ايضا متقدم كما مرّ بيانه في بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او الطبع فهذا ما في الكتاب ونظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان
يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ
محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
انما تتحدد به لكفاه فما الفايدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
واليه قلنا الجهات لا يتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها
كيف كانت والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خصصها بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز ان
يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان
يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي
انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر
وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له
وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لايفارقه **اقول** يريد ان يذكر اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم لنسب بعض اجزائه الى
بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب لبعض
اجزائه الى البعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا
واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما
عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا
وله وضع لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد
الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون
حكمه في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق
بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع
ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان
يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول
فان كان القسم الثاني وجد يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معناه
لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يحدده
ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد
بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

النهايات كيف كان وهو مضاف الى تقديرات يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقديرات يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في
نفسه هو انه يكون المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرفت وذلك لان المحاط الذي له
موضع مخصوص يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم
على موضعه فلا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه لتناهيه بما قلناه من
تحدد موضعه فيجوز ان يتصور فرض الموضع غيره فلم لا يكون هو المحدد الاول
بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما
كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجه القسم الثاني
في قوله فان كان بالقسم الثاني وهو بقوله يتحدد بالاول موضع تحديدا
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله ثم يتحدد به
موضع الثاني لانه تالي المنفصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله
وموضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني في
بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون
بمعنى التعيين لقبوله الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع
الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون
المحدد هو المحيط الاول هي انه لا عبرة في تحصيل معنى القرب والبعد بحصول
المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحدهما اقدم فانما يكون مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ
بين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من المحوي والا لكان الملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط بالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات
العناصرية لان الناهية اما ان يطلب مقعر ذلك لا محدب او مقعر فلك
القمر والاول باطل لان الكلام في الثاني وهذا لان بالقسم والثاني يقتضي ان

يكون فلك القمر هو المحدد لمقعّره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين
الشكّين تشكّك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان استناد التحديد
الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك
ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوّة هذا الشك لم احكم بتلك الاولويّة
واقول واما وجه تقدّم المحيط على المحاط فقد مرّ وسيأتى له بيان آخر
واما الشك الثانى فليس بوارد اما اوّلا فلانّه يقتضى ان يكون محدّد
جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به
قائل واما ثانيا فلانّ العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما
هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعيّة اكثر وليس يجب من كون فلك القمر
علّة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا يتحرك من حيّز النار ويصعد فى ذلك القمر
نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة
الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
للخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى
وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك
الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد جميع الافلاك على الترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع
الفلك الثانى المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع
اقول اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون

الوسائط بينه وبين المبدأ الاول ذكره اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم
من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته
على ما سيذكر في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم
وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي
فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون
متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون
متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول المحدد والاول
لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل
جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي
امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة
على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب
تلك الاجزاء المفروضة بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها
الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب
الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد
وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم
الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة
فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي
له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان
حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان
الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان
يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض واراد
بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية
والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون
مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

الملائمة وجودها ويراد بما يكون منه ما يتحرك ويسكن بما هو الجسم
ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي
فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه
بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انها محرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم
يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة
الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس
متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض فالطبيعة
بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وقد يزاد في هذا
التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة ليخصصوا معنى الطبيعة
بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج
واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير
ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على
نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية ومع الارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها
مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد
من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان
يقتضيان الاثنينية قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
[illegible] بالطبيعة التي تعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ
المذكور فيه واحدا لا اثنين لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان

لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره
في هذا الفصل وزاده وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى و طبايع
او لا يكون مجتمعاً من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة او قوة اخرى
يتركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة
الاجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال
والامكنة وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف اقول ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف
والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما
سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل
جنس منها شيئاً واحداً على نحو واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحداً غير مختلف
اقول هذه نتيجة لقولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
تقتضي شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
لاحتمال ان يكون في البسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة لكن
لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس فيه قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلك
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينفي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
وهي قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة لا حيوانية افادة انك لتعلم
ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب
ذلك اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير
غريب لان تاثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتاثير
الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى هذا
يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض لا الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدد الجهات
ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو ان يكون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وذلك لان وجود العارض للشىء يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العارض
والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً
عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقى للجسم وحده غير منفك
من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امراً مشتركاً فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امراً مختلفاً يختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين والشكل
كذلك فاذن فى الاجسام [illegible] غير جسمانية [illegible] الجسم
[illegible] الاجسام فاذن [illegible]

استيجاب ذلك الموضع المعيّن والشكل المعين وانّما قال مبدأ استيجاب
ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع
المعيّن والتشكل بالشكل المعين ربّما يزيلها القسر كما ذكرنا لكن
الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر و
لو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ
للاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجبًا لهما قال والبسيط مكان واحد
يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه امّا مطلقا وامّا بحسب
مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له
مكان واحد اقول لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلًا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع فى التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم امّا بسيط او مركب
والبسيط لا يمكن ان يقتضى الّا مكانا واحدًا لما مضى ولمّا لم يكن للبسيط
جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى
تجزية المتمكن يقتضى تجزية المكان فكان الجزء من جزء مكان الكل وامّا
فلا مكان يخصه فى اصل الابداع لانّ التركيب امر يعرض بعد الابداع و
ايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى
وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضًا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوّ مكانه الاوّل فهو محال وايضًا لمّا كان
التركيب لا يقتضى زيادة فى حجم الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط
بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ الى اصل المكان فذكر وجه تعيينها وتقريره
ان المركب امّا ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثانى لا يخلو
امّا ان يكون الاجزاء التى امكنتها فى جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على
الباقية او لا يكون لتلك الاجزاء غلبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون
فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاوّل هو ما يقتضيه
الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
هو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثمة كالحديد الذي تجذبها
قطع متساوية من المقناطيس عن جوانب في بعض الجو اذا تساوت
الجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا
ان تركبا على وجه يكون كل جزء منها يلي مكانه فانهما يتفرقان ويقصد
كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون
كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هنالك
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات عن الجوانب والرواية
الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا من جهة
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم
من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه **قال** ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه
طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة
واحدة **اقول** لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل وادعى ان
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لان الكون المقتضى
لذلك وهو الطبيعة واحد او كون القابل واحدا او امتنع ان يكون
تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
ولم يكن كاشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا في مباحث التركيب
اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة
قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة

لا يجب ان تكون متشابهة لانّ العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك انّ الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انّها من حيث هى مطلقة كذلك من حيث هى معينة فتأخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انّها بسيطة والقول بانّ استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب انّ ذلك انّما وقع بالعرض فانّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لمّا ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل الغير الطبيعى فهى مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وانّما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه واعترض الفاضل بانّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معيّنا مع استحالة خلوّه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام فلا يقتضى مواضع واشكالا معيّنة مع استحالة خلوّها عنها والجواب انّ الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيّنا فلذلك حكمنا بانّه لا يقتضى وضعا معيّنا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا متعيّنين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان سمّانات الافلاك والنقر التى تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوّزون حصول ذلك بالقسر وبانّ القوّة المصوّرة ان كانت بسيطة فمحلّها امّا بسيط او مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط الذى فى محلّ المركب وان كانت مركبة من قوى فان

كانت تلك القوى فى محلّ واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة لم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والجواب عن الاوّل انّ انفصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان انفصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فانّ الكاين نباتاً او حيواناً فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة يختص بها هى فلك خارج المركز او تدويراً وكوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاوّل فيها ويكون ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاوّل متمم او نقرة متصوّرة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانى انّ القوة المصوّرة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع كرات لانّ حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادّعينا الا انّ القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولا يلزم من ذلك انها يفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه لانّ المحل المنفعل منها ليست هى الاجزاء افراداً بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم انّ القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التى هى كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال

تنبيه الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك منه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفى زمان ما وقد يمكن ان يقع قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء
هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان
بالاضافة العارضة العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى
الاخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة
شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة
فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا
يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر
والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل والوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها
او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة
القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
محسوس فى الحركة الا بحس المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه
فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يورد
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس
به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرد والسد
الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود

انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء التى وردة المنبعثة

عن طباعها الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجه ما كان منقسمًا الى قسمين فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند ما عه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعًا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعًا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وكذلك يكون الاضعف اكثر امتناعًا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين مختلفتين معًا بالذات لان الحركة الواحدة يقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معًا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معًا ويمتنعان يقتضي الشيء شيئًا وعدمه معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معًا في افنائه قليلاً قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص

وقوة الطبيعة فی الازدياد الی ان يقاوم الطبيعة الباقی من الميل القسری
فيبقی الجسم عديم الميل ثم يحدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية
فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسری
قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول
قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الی الميلين الطبيعی والنفسانی وقوله
وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الی القسری وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه
الی ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع الميلين وابطال القسری
للطبيعی وعوده عند زوال القسری كما يشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده
وهبوطه ونمثل فی ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التی يستحيل
اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع فی الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتی الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الی هذه ويسمی حرارة وتارة اميل الی
تلك ويسمی برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمی باسميهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع فی الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسری الشديد والطبيعی الشديد تارة تسمی
بالميل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك
بحسب تفاعل الميل القسری والطبيعية وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذی يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود
ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة
فی الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعی فهذا
ما ينبغی ان يتحقق ليندفع الاشكالات التی تورد فی هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع
الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان رميهما قوی وضعيف متساويين
فی الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين
ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعی لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما

كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت اذ الميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون محركاتها وجهات حركاتها **قوله** واذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه

اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة يجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين لعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومما نعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى

المسافة الاولى نسبة زمانی ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی مثل زمان عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافته فیکون حرکتا مقسورین ذی ممانع فیه وغیر ذی ممانع فیه متساویة الاحوال فی السرعة والبطؤ هذا محال **اقول**

یرید بیان ان الجسم القابل للحرکة القسریة لا یخلو عن مبدأ میل ما بالطبع وقبل الخوض فیه نقول قد ذکرنا ان الحرکة لا بد لها من ثلثة اشیاء مسافة وزمان وحد معین من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذ اتفق کل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقیان فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانه بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعة والبطؤ یقطع مسافة طویلة فی زمان طویل وقصیرة فی زمان قصیر فیکون نسبة المسافة الی المسافة کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة یقطعها بحد اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطأ فی زمان اطول فیکون نسبة السرعة الی البطؤ کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی الزمان الواحد یقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فیکون نسبة السرعة الی البطؤ کنسبة المسافة الطویلة الی القصیرة وتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر فی الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا یمکن ان یقال ان الحرکة بنفسها تستدعی شیئا من الزمان وبسببها السرعة والبطؤ یستدعی شیئا آخر لانا بینا ان الحرکة تمتنع ان یوجد الا علی حد ما منهما فهی مجردة غیر موجودة وما لا وجود له لا یستدعی شیئا اصلا والحرکة تنقسم الی نفسانیة وغیر نفسانیة والنفسانیة تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ المتخیلین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها المیل بحسبها ومن المیل یتحصل الحرکة السریعة والبطیئة واما غیر النفسانیة التی مبدأها طبیعة او قسر فیحتاج الی ما یحدد حالها لذلک اذ لا شعور بها بالملائمة وغیرها فهی بحسب ذاتها تکاد تحصل فی غیر زمان لو امکن واذا لم یکن ذلک فاحتاجت الی ما یحدد میلا تقتضیها وما لا یتحدد بها ولا یتصور ذلک الا عند تفاوت بین المحرک وغیره فیما یصدر عنهما وذلک لان الطبیعة لا یتصور فیها من حیث

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشئ آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمى به المعاوق اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئاً ويقتضى ما يعاوقه من اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه وتوجيه الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التوافق اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثاً مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضاً محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زماناً او بسبب المعاوقة

للنسبتهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فائدتهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لايمكن
ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء فى زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه
كانت لامحالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء
حين فرضناها لامع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لايمكن ان يتحرك بالقسر و
البرهان انه امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخل
مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل
ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ
ميل من معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عين ذلك المتحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض بعد ذلك
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قال
معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال

من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستقر فى الجميع ويلزم
منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها
وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها
ما يحل فى جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من
الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى
الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج
الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون
المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فههنا كان
من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية ههنا واما القسرية فلان الحجة
بعينها قائمة مع فرض التساوى فى القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك
لما تبينا من الفرق **تذكير** يجب ان تتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى
يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة
ذى ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كلا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولهذا نقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من هويته او اتفق له من
اسباب خارجة لا يتعرى من تعاوقها اياه وضع او تشكل بها يزول به كما
يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب
غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مسلوبا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص
او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
فهو احد اللواحق غير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد تبين
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك
في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل
اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا وذكر الميل يعقبه ثم لما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب
ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
والوضع هٰهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من
الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة
المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان
مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن
قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك
المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة و كذلك التشكل
فهذا تقرير الوهم قال التنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده
محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما اي انما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا ما فيه التشكك و لما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
مما لزمه لجسميته ثم قال واما الحدث و قد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر
فانه لا يخصص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجح اما الى الجسم كاستحقاق
يوجبه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث ككونه
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني و الثالث من اللواحق
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه
لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده و لا يتفطن
به فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد
عليها لغير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية و لعلل جاعلة و يقبل
التبديل فيها من طباعها لا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا يخلو اما ان تجب
بحسب طبعه او لا تجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل و يزول
و غير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيها و تلك الاحوال
قابلة للتبدل و الزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنسبة الى عللها
ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والوضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في مكانها الجزئية غير واجب بذلك لان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
المنقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه و ينبني عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشئ منها فى لعلة والنقل عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه مبداء ميل مستدير

اقول يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل و قال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له وانتيجة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد وذى وجود مبداء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع و سيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى الهيئة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة كان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها مما لا يتناهى فلولم تتشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واوردا اعتراضات اخر بعضها فى حكم المذكور وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب لان بمجرد ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرضنا التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى ان العناصر ليس فيها اصلا ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيط منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى الحركة اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا من ان الوضع المتبدل باى معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا
على الاطلاق بل بشرط ان يتفق شيء من الحركة او القطبين او المركز اما
اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد
الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان
تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب
شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة
الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي
له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان
الذي له بحسبها فقد كان زاعم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه
ثم صار متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه
ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل
ما يجوز عليه الكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر
وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا
وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة
ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب
مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال
الطبايع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ صرح
بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما

ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب
او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان
في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا
مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه زحمه وغلبه واخرجه
من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن للجسم المتمكن
في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك
ان يكون فيه مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان
ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان
تشككت وقلت يكون ذلك التكوّن ملصق لجسم الذي تنتقل الى صورته
بالسكون فقد وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الملصق ليس
هو المكان بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل
كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكوّن يمكن ان يقع على وجه
لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه
ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح
الهواء فانه اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق
ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن في المكان فاذن انتقاله واجب وتحقيق
ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة
والبيان المذكور بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجها الى شيء واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وحده عرضا

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه و يفسد الى جسم يتكوّن
عنه بل ان كان له كون و فساد فعن عدم و اليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمى
ولا يستحيل استحالة تؤثّر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده اقول
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير و مستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين و عبّر عنه بعبارة
اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجيها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة و عليه سؤال مشهور و هو ان
الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله فى
مكانه و قد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم
ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد
يقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا لم يوجده يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فاذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته واما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد
يوجد احدهما منفكا عن صاحبه بل قد يوجد معه وايضا فان للجسم
مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع
طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين
الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شئ واحد واما المسئلة
الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان
فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا يمكن
مفارقته لموضعه الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان
الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع
اى لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا ينفسد الى شئ
اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال فلذلك لا كون
وفساد معنى عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك
الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا
يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمتنع اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه
وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وانما ينقطع [illegible] فانه لا ميل
مستقيم فيه والى قوله ولا يتكون ولا يفسد وان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا
ينمى فان النما هو الازدياد الطبيعى للجسم [illegible] دخول اجزاء شبيهة به بالقوة
والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم
عن مكانه او تغير الهيئة [illegible]
واشار اليه بقوله ولا يستحيل [illegible]
[illegible]
لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتعلق بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر
النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه ما اشتغل
فى كتابه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محددة
الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون
والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند
القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من ذلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ ببيان احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها فلا تتجرد خالية عن اجناسها وهي اوائل
الملموسات وسمى الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي التي تلينا
العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة
الفعل فالقوى قد مرّ انها مبادى التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيّؤها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدّة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شيء
آخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء
في تعريفها ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية
من شانها ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره
من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة
لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل
شيء منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا
لطيفة يحدث في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار
فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية و ان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانها اليق الكيفيات المنسوبة الى الحرارة والبرودة فان بهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض القبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى هيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل المطلوبية واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئاً والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل والبقاء بما يقابلها وليس ذلك تعريفاً لها لانه لو اراد التعريف لذكره اولاً تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هو الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه

اربیتل ولم یذکر البلة والجفاف فی هذا الموضع لانه لا یرید ههنا ان یتعرض للبحث
والذلک یأمر بالتأمل ولا یشتغل بایراد البیانات القیاسیة ولهذا قضات الاعتباریة
واما اللین فقال انه کیفیة یقتضی قبول القمز الی الباطن و یکون للشئ بها قوام غیر
سیّال فینتقل عن وضعه ولا یمتد کثیرا ولا یتفرق بسهولة وانما یکون قبوله الغمز
من الرطوبة و تماسکه من الیبوسة والصلابة ما یقابلها و قال الشارح الفاضل قبل اللین ما ینغمز
تحت الاصبع مثلا فهنالک امور ثلثة احدها الحرکة و الثانی الشکل و الثالث
استعداد قبول الانغماز و لیس للین الا الاخیر و کذلک قبل الصلب هو الذی
لا ینغمز و هنالک امور ثلثة الاول عدم الانغماز و الثانی بقاء التشکل و الثالث
المقاومة ولیس الصلابة هی المقاومة ومثلاً الهوآء المنفوخ فی الزق یقاوم و لیس
بصلب فاذن الصلابة هی الاستعداد الشدید نحو اللاانفعال و رجع حاصل
البحث الی ان اللین والصلابة کیفیتان یکون الجسم بها مستعداً للانفعال
وعدمه عن التشکل الحاضر وهذا الذی ذکره الشیخ فی تفسیر الرطوبة والیبس
فاذن لا فرق بینهما بحسب تفسیره واقول الرطوبة والیبوسة تنسبان من حیث
الماهیة الی الکیفیات الملموسة والصلابة واللین لا ینسبان الی المحسوسات
بل الی الکیفیات الاستعدادیة والاستعدادات لا تکون محسوسة من حیث
هی استعدادات والشیخ انما ذکر آثارها فی تفسیرها لتعقل ماهیتها عند تصور
جمیعها واما الرطوبة والیبوسة فما عرفهما لکونهما محسوسین بل ذکر معانی
الفاظهما لئلا یقع الاشتباه بینهما وبین ما یجری مجراهما و قد صرح فی الشفا
بان الرطوبة لیست هی سهولة التشکل لانها غیر اضافیة وسهولة التشکل اضافیة
وانها انما یفسرها علی ضرب من التجوز وایضا اسم الشئ الذی رکب مفهومه
لا یطلق علی بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم علی المسمی واستعداد الانغماز
مع وجود القوام الغیر السیال وعدم التفرق بسهولة غیر استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنی اللین عند الشیخ لیس هو معنی الرطوبة علی ما
ذکره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلی ما ذکره الشیخ کیفیة یقتضی سهولة
تشکل مع عسر تفرق والشئ بها یمتد متصلا و یحدث من شدة امتزاج الرطب

المثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها فظاهر وهذه
الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة لانهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما
قوله ثم اذا انت تتبعت واحدت الحسّ وجدتها قد يعرى عن جميع
القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة المتوسطة التي يبترد بالقياس الى الحار و يستسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسماً
يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتهياً
الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الكيفيات المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب
فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً فتكون خلواً من الاجسام
واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتهي الى حاشيتين انتهاء اللين في الصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية للحواس قد يخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس
الاربع بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة
من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل تجده خالياً عما
يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط
وايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
باوائل المحسوسات ثم ان التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهي الفعلية والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهي الانفعالية والباقية اما ان
تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية
وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير
الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كانت لها بعد كونها اجساماً
طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان
يحصل بنضدها عالم الكون والفساد فبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها
بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها
المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل
على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى كلام الشيخ الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم
الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء
والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من
هذه الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة
المشهورة لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤسس
قاعدته في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه
الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع
اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميز بينها باستناد
كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون
الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم جوهرها الذي لا يختلف
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية
واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا
القول يميز النار عما سواها ويعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة

الاخرى وانما عبّر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى انّ صورة النار والماء هى الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى انّ صورة الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بانّ وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما انّ النار اسخن من النحاس المذاب مع انّ الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو المبلّة فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول انّ الشيخ بنى الامر على الوجدان الظاهر كما مرّ ولا شك انّ احرّ الاجرام في النظر الاوّل هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازع الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا وطلب القول فيه في الشفا **قوله** والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا تسخّن وتلطف **اقول** لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهى ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار فاما رطوبة الماء فظاهرة كيبوستها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية
واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه اى يسخن ويتلطف اى يتخلخل
و يتشبه به بتبخره وتصاعده فى صورة لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون
تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة
فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء
اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن

قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بسبب بردت **اقول** وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات
السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا خالطت النار وقارنتها سخونتها
تتكون منها اجسام صلبة ارضية ينقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات
جوهر النار واستدل عليها بالصاعقة فانه على ما قال هيهنا يتولد من اجسام نارية
فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتخلخل اليابس من الارض كما
ان البخار هو المتخلخل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسب حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح
بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت مادتها الادخنة
والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة
مختلفة الصور فلذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء
حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات
هذه الاجسام اخذ منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها فارشد الى تاكيدها

بحجة اخرى فاسدة اقتضاها للامكنة المخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما نثبت اقتضاها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على اعم واوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما يضاطاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفى **قوله** وذلك فى الاطراف اظهر اقول الميل الطبيعى يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعى قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء اياه بجمعه تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر اقول لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا ايـاه

لان قوماً ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل ليسبق الاخف فيضغطه و يرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر **تنبيه**

قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته مد الى اى حد شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصرهواها فيجمد سحابا لم يسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ثم يصحو ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع فى آن ويسمى فساداً وكوناً كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها اولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من اطراف الابعد تكونها من سائطها يعنى لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء ومع تكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً تكوينين يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وتشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تركب من البسيطين وهى يكون الهواء من الارض ويكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالاهم و١٩ ج

الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه ومثال الاول مشهور
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ و ايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفى فى ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على
جواز وجود النوع الاخر ولذلك اقتصر الشيخ من هذا الايراد على نوع واحد
وهو ان يتكون الهواء ماء واستشهد عليه بشيئين احدهما الذى يحدث على
ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان تكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به
على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات
وغيره او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا فى الصيف فان كان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد تنقصها عند حد الفرط حرارة هى اثنية ولا يبقى
مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد
تلك الاجزاء اذا توحدت الندى لبعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى
فينقطع حصول الندى على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فتكون
حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون
بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع
الاجزاء التى يكون فى هواء البعيد من الاناء اليه مرات ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضته
منه الى رطلين نشفت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتطعة لفساد الهواء
المحيط بالاناء فلم يجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء
ثم وثم يعلل به هواء آخر ولصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريا ناصحا
واذ ليس كذلك فنعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه
بان جوهر الاناء الرصاصي لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند
حرارة التسخين يحفظ الكيفية بطيئا فاذا اثر عليه القوة المكيفة اشتد
تكيفه بها فوق ما يشتمل مكيفه غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة
برده تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيله الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فيفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء اما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني
وهو ان يقال الندى يترشح في داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها
ان الندى قد يوجد من غدران يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى
لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي انه لا يوجد الندى الا في موضع الرشح
لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد
فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس
الا في موضع الرشح تدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع
اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان
يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك
واشار ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
ولا استشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق

السحاب الی ذلک الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد الیه
ثم تزول ذلک السحاب ثلجاً بحیث یعود الصحو ثم یولّده مرة اخری وهو
المراد بقوله وکذلک قد یکون صحو فی قلل الجبال فیضرب الصرد هوا ها
الی قوله ثم یعیده یرید بالصرد البرد الشدید وهو فی اللغة علی ما قال صاحب
الصحاح برد یضرب النبات والشیخ قد حکی انه شاهد ذلک بجبال
طبرستان وطوس وغیرهما وقد یشاهد اهل المساکن الجبلیة امثال ذلک
کثیراً فهذا بیان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح علی ذلک بان
تبرید الاناء لیس باعظم من تبرید الارضی الجمدیة ایاه فی صمیم الشتاء بل فی
المواضع التی تخفی الشمس عنها ستة اشهر وذلک یقتضی انقلاب اکثر
الهواء ماء وایضاً لو کان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج
یصیر الهواء ابرد مما کان قبله ویوم الصحو ابرد من یوم المطر فاذن یلزم
ان یستمر الثلج والمطر الی ان یتغیر الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض
لیس بقادح فی غرضنا وذلک لانا لم ندع ان السبب فی ذلک ای برودة هو
ولا انها علی ای شرط ینبغی ان یکون ولا ان المانع ایاها عن ذلک ای شیء هو واذ لم
ندع حصر الاسباب الموجبة للکون والفساد فلا یلزمنا النقض بعدم
الکون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعینا امکان وجود
الکون والفساد بمشاهدة ما یقتضی حصوله منهما ثم ذلک لمن شاهده
واعتبره علم بالجملة ان للکون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلا
بحال ما فان حصلت البرودة ولم یحصل الکون والفساد حکم بفقد ان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصیل فان الجهل بتفصیل ذلک
لا یقدح فی علمنا بامکان وجودها **قوله** وقد یخلق النار بالتفاخات من غیر نار
اقول لما فرغ الشیخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانی وهو بین الهواء
والنار اما صیرورة النار هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فی الهواء
علی ما یشاهد ولا یبقی لها حرارة محسوسة ولذلک لم یذکرها الشیخ
واما عکسه فهو المراد من قوله وقد یخلق النار بالتفاخات من غیر نار ویکون

ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهده
من يزاول ذلك **قوله** وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجعل مياه جارية ليتشرب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأه بتصيير
الارض ماء فقال وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحاً اما
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء
كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحاً
ويذوب بالماء والاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما قد يجعل مياهاً جارية ليتشرب حجارة صلدة
وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينعقد حجراً بعد خروجها من منابعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجوداً بالقياس
اليهما ولم يستأنف له قولاً بل وصله بالحكم الاول لانهما ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة
الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة
بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في
الكيف مثلاً الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في
جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي لانكار الامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسماً واحداً متكيفاً بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا او هي الاركان الاول وبالحري ان يسميها عدة ذوات

الحركة المستقيمة حتى ليوجد خفيف مطلق يحوي نفس جهة فوق كالنار وثقيل
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء واقول
قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها
اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر يتحلل المركبات
اليها فذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها
في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه
الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها
وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان
الاول اشارة اليها باعتبار انها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول
للجسم هي هذه وقوله بالجهات يتم جهات ذوات الحركة المستقيمة اشارة
الى انحصار الاركان في هذه الاربعة [illegible] خفيف مطلقا يحوي
نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى [illegible] ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة [illegible] اما مطلق [illegible] ليس بمطلق
فاذ [illegible] المطلق [illegible] ليس بمطلق على ما ذكره
الشيخ في الشفاء [illegible] الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز [illegible] فوق الاجرام [illegible] حركتها
والثقيل المطلق [illegible] المركز غاية
البعد الذي يمكن ان [illegible] المستقيمة [illegible] الحركة [illegible]
فوق [illegible]
العنصر الذي في طباعه ان يتحرك في [illegible] بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون ثالث للحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية
واحدة وهذا مثل الصاعد فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس
الى النار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك
النار لكنه يخالف عنه بالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده
النار قال الفاضل الشارح انما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف
مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه
انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى
بيان حصر الاركان كلف على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان
محتملا ان يكون مع النار شئ اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان
مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان انها التى
ينحل اليه المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى
ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا
بثقله ليس بقوى لان الحجر منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون فى الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزاء الارضية ليس بقوى لانه
بالنظر الى الحفظ ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات مما كما

لا ينفك عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كاسخان الشمس ونحوها اذا صار غالبا
على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** هذه يخلق منها
ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة لخلق مختلفة بحسب
المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان كيفية
تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول
شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من
الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا تحصر ها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود واحدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الجسم بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب ونحو ما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلافاً لا غاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة فذلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يتخلق منها ما يتخلق اشارة
الى المركبات المخلوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة الى اختلاف التراكيب
لاختلاف مقادير الاستقصات انما تعبير بهذه الاختلافات معدّة للهيولى
للصور المختلفة عن مبدأها المفارق والكيفيات العارضة للجسم كاللون
والشكل تنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي
تلك الهيآت التي هي الصور النوعية ثم قوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوانات
اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي
له عرض بين حدّين لا يحتمل ذلك الجنس الخارج عنه وهو يشتمل على
الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية
والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب
المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل
واحدة من هذه صورة مقوّمة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وان
يختلف عليه الجمود والسيلان وما يشبهه مختلفة وتلك الصورة مع انها
متعقّلة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وتلك الصور مقوّمات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كاشفة ما كانت لواحق فلذلك لا يعدّ الاعراض الصور من
اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقوّمة
اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما مرّ في النمط الاول وقوله منها

تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلث حجج اثنتان ولميّة
الحجّة الاولى قوله ومما تبدلت الكيفيّة واحتفظت الصورة مثلها يعرض
للماء ان يسخن وهذا التبدّل الكيفيّة الفعليّة او يختلف عليه الجمود
والسيلان وهذا التبدّل الكيفيّة الانفعاليّة وما ثبته محفوظة وهي صورة
النوعيّة فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار
لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفيّة ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو ايّاها حال التركيب وقول الشيخ ومما تبدلت الكيفيّة
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليّا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجّة الثانية
وهي اعمّ من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا يشتد
ولا يضعف والكيفيّات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون
اشد انسانيّة من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح
الدليل على ان الصور لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في المتقوّم
ان زالت فقد بطل المتقوّم ولا يكون ذلك انتقاصا عن الصورة بل بطلانا
لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن لا شتداد في ذاته بل في
عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيّات لان القدر المعتبر
في نوعيّة الكيفيّة ان زال فقد بطلت الكيفيّة وان لم يزل فلم يكن
الزايل معتبرا فيها فان صحّ الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يبطل
فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صحّ الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصحّ فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه فيه غير قار يتبدل نوعيّته اذا قيس ما يوجد منها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوّم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التبدلات الى غاية ما وهو معنى الضعف ... في ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضاً لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذي تتبدل
هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا تنقص لامتناع
تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة
بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو وهي الحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين
يشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيئات وحتى قوله وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كما ثبت ما حكات
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضاً فان حركاتها بالطبع وسكونها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان
الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون لا اشتداد والضعف فيها لهذا انواع الحركات
منبعثة عن الصور النوعية فنبه هيهنا على ان الصورة النوعية هي الطبايع بعينها
بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في
غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها فلا الطبايع **اقول** قال الشيخ
في الشفاء لكن قوماً قد اخترعوا في قريب زماننا مذهباً غريباً فقالوا ان البسايط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان
لواحد منها صورته الخاصة وليس لها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقوله ولم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه انه لا امتزاج بل هي متفاسدة لان المزاج انما يكون عند بقاء
المتمزجات باعيانها [illegible] في كيفياتها المتضادة [illegible]
[illegible] متوسطة [illegible]
[illegible] المزاج [illegible]

وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منهما عن الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان جعلا معا صار الشئ الواحد غالبا
مغلوبا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى
الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس فاذن تنكسر الصورة
وتنكسر الكيفيات ومن هذا يتبين ان العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبثة
عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى الحار جدا
ويستسخن بالقياس الى البارد جدا وكذلك فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع
فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج وقوله بل استحالت
كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان الكيفية نفسها
لا يتحرك فلا يستحيل بل تتبدل وحاملها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة
قال الفاضل الشارح حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية
الخلاف لما كان هذا الحد منافيا للمزاج الثانى الواقع بين استقصات ممتزجة
قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة بقواها اى الاستحالة تكون فى حال تفاعل
العناصر فى الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان
اذا اشترك ثلاثة اجزاء من البارد وخمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى
الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق بل توسطا ما وقوله حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة
فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وفى ذلك الحد يكون متشابها
فى اجزاء الاستقصات او الكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
حرارة الجزء الحار كحرارة الجزء الآخر وهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح
حد المزاج مبنى على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد واقول
ومن ذلك المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست ... بيان اجزاء وجود

الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى لا تحصل الا لاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فى ان الصور انما يفعل فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هى المادة لكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان اشتدت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هى ايضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هى المادة المستحيلة فى الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف بل الصورة ايضا ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد بل فشت فى اجزاء جمدية مثلا اقول فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان فى القدماء من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة ويدعون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها

استدلال ثانٍ وهو ان الماء بعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف ومستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المائين لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصمد وم يمنع البلاغ في التسخين يمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة سدادها وقد امها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القمقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا والنظر ها بالجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك

اسئلة قوله فهل ليسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة من خشبة
الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية فى ظاهر الجمر وباطنه ويحس فاشية فى
جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية
الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا
لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك
كمون وبروز لكان الاكثر الكامن بروزا فاسرف ثم الكلام بعد هذا طويل اقول
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة
الغضاء منها ما ينفصل ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية
الفاشية فى الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فى الزجاج موجودا لكان
مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس بما فى باطنه بل لو لم يكن فى الغضاء الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدركه اللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك
النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعد هذا طويلا ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما
اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعترض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية
التى فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحى عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته
الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ولا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النار السارية لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد لمستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي راس الشعل قال ومما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حيث لا يكون لقائل ان يقول ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستحالة الصنوبرية مستحصفة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعديم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع في راسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء هذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت اقول المتحلل اليابس يتصعد لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومحاذاة الطبقة

الجزئها وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالی اولاً ثم ذهب الاشتعال فيه الی آخره فرای الاشتعال ممتدا علی سمت الدخان الی طرفه الآخر وهو المسمی بالذهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية ناراً صرفة صارت مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطوء ولعل ذلك من اسباب تطفئها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيئا مثلا فی تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم ينطفی **قوله** والاشبه ان اكثر السبب فی ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذی كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها تكون اقدر علی احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه فی النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا تكون فی الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يتبين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع الغرض ومناسبة بحسب الجنس **قول** لكلام كان فی المركبات وبسببها فی المزاج والجزء الی ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التی هی اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه علی ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهو لبساطتها **تنبيه** انظر الی حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتی واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ فی هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباری تعالی فی الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من

الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن
الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه
الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
الطائر الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض
عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة لمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول
الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وبقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا وانما فوقهم تلك الصفات له لذاته
لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن
فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية تشهد بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون
جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك
النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكملها الشخصي والنوعي الى الا

الى عضو تحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المتشعبة الى ان ينتهى الى حيلة الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ×

النمط الثالث فى النفس الارضية والسماوية ×

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فيعنى الجنس لا المادة ليشملها واما الطبيعى فما يقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية ستناول له للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرهما بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعًا كالسكران بشرط ان يكون له فی ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحًا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئًا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اوّل خلقه حتی لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبّه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض فتدرك حالا للذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانّه هی ولا يتلامس اعضاءه لئلا يحسّ باعضاءه بل منفرجة ومعلقة فی هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام ای غير محسوسة بكيفيّة غريبة فيه من حرّ او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حرّ ولا برد ولا شیء يؤذی وانّما اشترط كون الهواء طلقًا لئلا يحسّ بشیء خارج عن جسده ايضا فان الانسان فی مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شیء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسمًا ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعًا الّا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اوّل الادراكات علی الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه فظاهر انّ مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحدّ ورسم او يثبت بحجّة وبرهان وقول الفاضل الشارح انّ الشيخ لم يبيّن انّ هذه القضيّة اوليّة او برهانيّة ثم حكمه عليها بانها برهانيّة ثم تمحّله فی اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كأنّها لا فائدة فی الاشتغال بها

تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر فی ذلك حينئذ الی وسط فانّه لا وسط فبقی ان تدرك ذاتك من غير افتقار الی قوة اخری والی وسط فبقی ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه علی انّ الانسان لا يدرك نفسه الّا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شیء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل فی جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الی المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور معايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فيتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب ودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **اقول** برهان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته متغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن

ادراك اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان
في الغرض المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة
وفرادى وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب
اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به
فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهي مثبتة في الفهم
قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون
بمعلولاتها كما في الدليل و وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته
بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فقصاراه ان يذهب
الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله و آثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو
ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله من ادراك ذاته
ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلوما قبله فلا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة
ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بما اسلفه منها محال والفاضل الشارح
نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان
ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه هذا هو الذی
قرره الشیخ بعینه ثم اعترض علیه بان الانسان یعلم ذاته المخصوصة ولا یخطر بباله
تصور النفس التی یقولون بها فکل ما یجعلونه عذراً من ذلک فهو عذر عن هذا الکلام
اقول لیت شعری ما یرید بالنفس التی یقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدرکة
المحرکة مغایرة وان اراد بها شیئاً آخر فالشیخ لم یقل بها وینبغی ان یعلم ان هذا
الرجل اعظم قدراً من ان یجهل امثال هذه النکت بل تجاهل فی کثیر من المواضع تقرباً
الی الجهال **اشارة** هو ذا یتحرک الانسان بشیء غیر جسمیته التی لغیره وبغیر
مزاج جسمه الذی یمانعه کثیراً حال حرکته فی جهة حرکته بل فی نفس
حرکته **اقول** یرید اثبات ان نفس الانسان غیر الجسمیة والمزاج تصدر
عنها الافاعیل المنسوبة الیها من مأخذ آخر وهو الوجه الذی یثبت به صور
سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فیه ان صور المرکبات تقوم
موادها وتجعلها شیئاً ما غیر المواد فهی من حیث هی کذلک مبادی لفصول
منوعة ومن حیث یصدر عنها افعال مختلفة هی قوی وطبایع
فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاقتصات المتضادة
بکیفیاتها المتداعیة الی الانفکاک لاختلاف میولها الی امکنتها المختلفة
والصور التی یقتصر فعلها علی هذا القدر معدنیة ومنها الافعال النباتیة
التی منها جمع اجزاء آخر من الاستقصات واضافتها الی موادها تصرفها فی وجوه
التغذیة والانماء والتولید والصورة التی یصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذکور نفس نباتیة ومنها الافعال الحیوانیة التی هی الحس والحرکة
والصور التی یصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتیة والحفظ
المذکور نفس حیوانیة والنفس الانسانیة هی التی یصدر عنها الافعال السابقة
کلها مع النطق وما یتبعه فالشیخ یرید فی هذا الفصل ان یستدل ببعض هذه
الافعال علی وجود النفس الانسانیة من حیث هی نفس وصورة مالا من حیث
ذاتها المدرکة لنفسها فانها من حیث کذلک لا یمکن ان یثبت بافعالها علی ما مضی
وبدأ باظهر الافعال المذکورة وهو الحرکة الارادیة والحس فاستدل بالحرکات بالحرکات

الارادية المختلفة اوّلاً وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان
يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان
يقتضيه غالب اجزائه امّا مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه
فى مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرّر وبالجملة لا يقتضى حركات
مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو
مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفل
بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة
فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون
تلك الحركة سريعة اقول ولا ظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة فى جهة
تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا اخذت تحرك سبلا الى جهة وعارضه مانع
احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع
على جسم صلب فرجع مساعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة
فى نفس الحركة يكون امّا بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال
الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى

حال الهر **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذى يمنع
عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها فى النوع
فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
ما سيظهر و يستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس
المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق للجامع والحافظ وهن
او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج لنفسه وبقائه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شئ
يجمعها بقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
والا فتفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى
الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد
للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شیٔ آخر لك ان تسمیه النفس وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنك ثم فی بدنك اقول هذه نتیجة لما تقدم وانما صرح بتسمیته بالنفس لان الاصطلاح وقع علی ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبین كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنك ثم فی بدنك وانما كان تصرفه فی اجزاء البدن اقدم من تصرفه فی البدن لانه یتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التی هی اوعیة ثم بسائر الاعضاء الرئیسة التی هی مبادی الافعال الحیوانیة والنباتیة ثم بالاعضاء المرؤسة الباقیة وعند ذلك یصیر متصرفا فی جمیع البدن وانما اختار الشیخ من الافعال المنسوبة الی النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره فی الفصل الثانی لهذا الفصل ولم یذكر النطق لان ما هیته غیر بینة الی ان یبین وانما وقع الی الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان یذكر ان النفس لیست هی المزاج علی ما ذهب الیه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الی النفس فكیف یكون هو النفس وقد یرد علی هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان یقال انكم قلتم ان المركبات انما یستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فیجب من ذلك تقدم الامزجة علی تلك الصور والان یقولون ان النفس التی هی صورة للحیوان جامعة لاستقصات والجامعة للاستقصات یجب ان یكون متقدما علی المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدین ثم انه یبقی ذلك المزاج فی تدبیر نفس الام الی ان یستعد لقبول نفس ثم انها یصیر بعد حد وثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطریق ایراد الغذاء وقال فی رسالته المشتملة علی اجوبة مسائل المسعودی واعلم ان لتلك العناصر غیر الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنیار الی الشیخ وطالبه بالحجة علی ان الجامع للعناصر فی بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشیخ كیف ابرهن علی ما لیس فان الجامع

لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة هي توحيد النفس فهذا ما قال
هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف
ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا
ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس
الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات
متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة وهي من القوى الخادمة للنفس التي
يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها
ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها
الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني
تتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فتنمو البدن وتتكامل الى ان تصير مستعدا

يقول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة فى البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبه تلك القوى فى احوالها من مبدء حدوثها
الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة
ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان
يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها
كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر
يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ
واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ونبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى الجنين وهو نفس الابوين وهو
غيرها فظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة**
هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر
الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة
وليشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى يصدر
عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجربى ثم قال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل بشق بعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الانفعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الحال يتبين لك
بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك **اقول**
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء
والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعملها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست
لشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التي بينها
وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا تاما بل عادة وخلقا يتمكن
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهو كيفية
من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصادفت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن
تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ
يعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه
الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة
الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف ايضا ولون
فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك فى سايرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون
حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيـ[illegible] حقيقة
ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التى لا يمكن اذا افرضت فى الهندسة لا يتحقق اصلا او يكون
مثال حقيقة مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك فى هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب ومهروب عنه
فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو
بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يتقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى المرتبة
للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم نقول الشئ المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
ماديا فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية
انتزاعا ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج
فيه الى الانتزاع وقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال تمثل
كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اضافتان احدیهما الی ذی الادراک و الثانیة الی الشئ المدرک ولاجل ذلک احتاج
فی تعریفه الی ایراد ذکر الشئ وهو المدرک ولاجل عروض هذه الاضافة کان المدرک
و المدرک ایضا متضایفین والادراک ینقسم الی ادراک بآلة والی ادراک بغیر
آلة بل بذات المدرک والتنبیه علی القسمین قید التعریف بقوله بیشاهدها ما به
یدرک وعلی قوله بیشاهدها بحث وهو ان یقال المشاهدة نوع من الادراک اخذه من بیان معنی الادراک
فان قیل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قیل الحضور غیر کاف فان الحاضر عند الحس الذی
لا یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا والجواب ان الادراک لیس هو کون
الشئ حاضرا عند الحس فقط بل کونه حاضرا عند المدرک بحضوره عند الحس لا
بان یکون حاضرا من تین فان المدرک هو النفس لکن بواسطة الحس وکلام
الشیخ دال علیه واعلم ان الحضور عند الحس لیس هو الحصول فی نفس الحس بل یجوز ان
یکون ایضا الحصول فی آلة للحس یتصل بها الحس کانت تلک الآلة محلا للحس او لم یکن
والاشیاء المدرکة تنقسم الی ما لا یکون خارجا عن ذات المدرک والی ما یکون اما فی
الاول فالحقیقة المتمثلة عند المدرک هی نفس حقیقتها واما فی الثانی فهی یکون غیر الحقیقة
الموجودة فی الخارج بل هی اما صورة منتزعة من الخارج ان کان الادراک
مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرک ابتداء سواء کانت
الخارجیة مستفادة منها او لم یکن وعلی التقدیرین فادراک الحقیقة الخارجیة
هو حصول تلک الصورة الذهنیة عند المدرک واستدل علی ذلک بقوله فاما
ان یکون تلک الحقیقة ای المتمثلة نفس حقیقة الشئ الخارج عن المدرک
اذا ادرک او یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له وقدم
ابطال القسم الاول علی ذکر القسم الثانی فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقة
ما لا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة مثلا
کالکرة المحیطة باثنی عشر قاعدة مخمسات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرضت
فی الهندسة کما یفرض مثلا من الممتنعات لتبین به الخلف فیکون تلک الحقیقة
مما لا یتحقق اصلا اذ لا حقیقة لها فی الخارج ولما کانت مما یدرک فعلم انها
موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک وفیما لا یباینه فتبا بطال القسم الاول تحقق الثانی

واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التى لا يحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما
وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه
ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى
ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم
فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه
عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال
ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين
عن حقائق الاشياء كثيرا ما يبحثون عن تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا انها هى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير
التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة
من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك
للجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك
الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على
ما فهموه لا على ما قالت الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه ومن اعتراضات
الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وايضا لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من اجرام غائبة عنا

وهذا وان كان مستبعدًا لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاوّل انّ من الصور ما هى مطابقة للخارج هى العلم ومنها غير مطابقة للخارج هى الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علمًا ولا جهلًا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غايب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو من ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارًا من السماء وذلك غير قادح فى المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالة فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضًا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة ينطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عمّا فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودًا اما المحسوس التى لا يدرك الّا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحدًا انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ماهيته فى موضع

على كونه امراً غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انّه ليس نفس الاضافة
اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها
مستديرة حارّة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئيّة كانت ذات وضع ولا محالة
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها
ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما
الحرارة فانها لا يقتضى كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هى بعينها والمحل جسماً خاليا
عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها
المغايرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل
المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حاراً والاعتراضات التى اوردها على كل
واحد من الادراكات الجزئية يجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل
شرح الكتاب بما ليس فى متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
انّ حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
المحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك
لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة
ما للمدرك لا لشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا
لوجب انا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائم فى جسم واعتقدنا
حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل ومحض
وان كان على سبيل حلوله فى المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا انتساكر

الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم
ولاحال فيه قد نتشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا
ويدل ذلك على ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له والجواب
ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى
وجه حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا
ان كون الشئ مجردا قايما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيئ
بيانه لم يتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه
وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع
من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام
المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة
الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ
عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان
العالم لنفسه معلوم باعتبار اخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم
الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فى الخيال او فى
الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى العصبتين فلو كان
نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس لحصول
الصورة فى الالة فقط بل حصوله فى المدرك لحصوله فى الالة وههنا الادراك
لا يحصل فى المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة هاتين
الالتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او فى غيرهما ومنها
قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه مثاله وشبحه
يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع
فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين
عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور
بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره
الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية
لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد
يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا
عندما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند
ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه
لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم
بدل له غيره لم يؤثر في كنه حقيقة ماهيته الانسانية والحس يناله من حيث
هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما
العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا اقول لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في
الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير

محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث
شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من
الادراك فهذه ادراكات مترتبة فى التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال
بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك تخصص بمدركه
وصيرورتها كذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب
واعتبره فى ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت
من حيث هى هى صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما
يختلف فى ذلك بانضياف معانى غيرها اليها لا يختلف هى باختلاف تلك المعانى
ولا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها
ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او كالادة زيد الا بباين عمروا بالانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادى ثم
ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما
ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
والفاضل الشارح فسر الغواشى الغريبة عن الماهية جميع العوارض
المفارقة ولوازم الوجود والمهية اقول ولوازم المهية كالزوجية للاثنين
لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول
وايضا لا يكون مثل هذه الغواشى عندما يكون الشئ محسوسا
فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد فى هذا الموضع سوالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية جزئية

العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك
النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك
عنها وهذا ايضا نقض قوله ان العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية
الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
مجردة ولا مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة
في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي
مجرد كان معلومه كذلك لا ان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون
كليا نحو ما اعلى فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانيتان المتباينتان لهما من حيث من متناولهما
ليست هي التي في كل واحد منهما ولا شيء فيهما معا لان الموجود منها في احدهما
لا يكون نفسها بل جزءا انها في انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث
كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة
بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان تكون لو كانت في
اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك ممتنعة
عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنونة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به
شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر
هذا الفاضل حالها هيهنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك
فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ما نقض بتحقيقه هذا ما قاله في موضع غير

معدودة فهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** واما ما هو
في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيته
عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما
من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله الشئ الذي
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ
من خارج ذاته لحوقا عرضيا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم
مهيته عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من اللواحق الغريبة
فذلك الشئ لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في
نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج
الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصيرها قلة له فالضمير في قوله بل لعله
يعود الى العمل فيحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو
من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك
جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا
بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب
للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او
مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهيته مغايرة لها فى تعقلها
الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن
ليست هي بما نعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيته
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته وبحسب معقولا لغيره لحصل بمحل به ذلك الغير وهو
الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل واحد مما يحل فيها من الصورة والاعراض محسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع
وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك ولم
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ولم
يكون جميعها معقولا وهذا امر منع المادة عن كون الشئ معقولا واما
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لعلك تتزع الآن الى ان نشرح لك

من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى
المناسبة للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى وبناء ما سيأتي
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا
الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو يسمى معاني
والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من العود الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصورة

ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بها جميعها وابتدأ الشيخ لشرح الحس المشترك لمناسبته الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل

قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة لسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل الناظر المستنير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل في ان يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا قوة آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها تسمى بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فتتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه
الا صورة المقابل ليس بديهيا والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء
لمماسة المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كما كانت فيه بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا
يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل غير الحافظ بحجة وهي ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين منه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

اوكانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصورة المشاهدة به عند غيبوبة
المادة ثم تصييره مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها يقتضى تأتى
ذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى تحله ادراك
اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما
النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال
ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة
اخرى ولعل ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج
حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو ما
يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى
ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير
القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها
فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان
تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول
الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير
نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة
للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك
وان كانت حاصلة فى الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه و
امتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون
المحسوسة واما قول الشيخ وبها تبين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس
لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد
من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على

الابيض انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بحيث لا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدم على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدم على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان يدركهما معا فيلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك على الضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو الاعقاب الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء وهو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عنقك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **اقول** هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات

الجم دليل على مغايرتها النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر ذكرها في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال
انها كلية ولكن الكلي لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة
الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما
بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من
هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس
المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير **اقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة
الشم زائدتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من
الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة
من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان
والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ
ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس
عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال لان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص
وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة
الارواح التي في الاعصاب الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم
والفاضل الشارح فسر التادية بان يسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية
ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب
ليس لتهيئة طريق يسري فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل عن موضوعاتها وادراك
النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات
بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع لعيدها الاحساس وباقي كلام الشيخ
ظاهر قوله الثالثة الواهمة وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط اقول قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة
الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية
الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر
الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها
لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر
المتخيلة قوله ويخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور
المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتوقف ذلك
التصرف على ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معاً انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لابدوان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معاً والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذلا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته اوكلاهما بحسب التين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذى في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان التذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستاً وهذا سدنا ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات المعاني والصور لها مستعدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الى انتهى قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شئ لشئ ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

فی الشفاء فی اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس ولیشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة ومتذکرة فیکون متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حکایة الفاظه وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی اقول وقال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه القوة المرکبة بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی المعنی والصورة وهذا حکم صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا یفعل فعلین مختلفین فاذن صدور فعلین مختلفین هما الادراک والتصرف من مصدر هو جسم واحد یدل علی اشتمال ذلک الجسم علی قوتین مختلفتین قطعا وهذا شیء لا یمکن ان یذهب علی مثله فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة التی هی الحافظة علی ما ذکره من قبل لا شک فی انها هی الخازنة التی موضعها مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلک ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما ان مبدأ الجمیع فی الانسان هی الناطقة ولذلک جعله رئیسا حاکما علی القوی الحیوانیة قوله واما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی الالات

ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث الافة فیه اقول هذا استدلال متعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبیب لا یمیز بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما تمیز هذه المتمیزات الحکیم فالقوی عند الاطباء ثلث خیال آلته البطن المقدم وفکر آلته البطن الاوسط المسمی بالدودة وذکر آلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فی هذه الاعضاء لانها یحتمل ان یکون
مفارقة او قائمة ببعض آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
آلات لها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ وأقول ان الشیخ
لم یثبت هذا الاستدلال الا کونها آلات لهذه القوی ولم یتعرض
لکونها قائمة بالارواح المحصورة فی هذه الاعضاء او لشیء آخر
لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب فی حکمة الصانع تعالى ان تقدم الابیض
الجسمانی ویؤخر الابیض الروحانی ویقعد المتصرف فیهما حکما واسترجاعا
للمثل المتمیة عن الجانبین عند الوسط عظمت قدرته أقول هذا تأکید
لتخصیص الاعضاء المذکورة بهذه القوی ماخوذ من الغایة فانها تفید
معرفة منافع الاعضاء علی ما یذکر فی الطبیعی والطب وفیه تنبیه
علی العنایة الالهیة المقتضیة لهذا الترتیب اللطیف وفی نسبة الاشیاء فی
الخیالیة الی الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمیة الی الروح دون النفس
او العقل استعارة لطیفة ومعناه ظاهر وقال الفاضل الشارح الاستدلال
بکون الحس الظاهر فی مقدم الرأس والوجه علی وجوب کون الحس المشترک
والخیال هناک فی حکمة الصانع مع انه خطابی غیر مستمر لان السمع
واللمس فی مؤخر الرأس والذوق فی وسط فلیس جعل الحس المشترک
والخیال فی مقدمه لکون الابصار والشم هناک باولی من ان یجعل
فی مؤخره مع ان احتیاج الحیوان الی اللمس اکثر وأقول الشیخ وان ذکر
قبل هذا ان آلة الحس المشترک هو الروح المصبوب فی مقدم الدماغ لکنه
فی هذا الموضع لم یعلل کون الحس المشترک هناک بکون الحس الظاهر
هناک صریحا بل ذکر فایدة الترتیب وایضا ان سلمنا انه علل بذلک لکن فی
قول هذا الفاضل ان السمع فی مؤخر الدماغ نظر لان الشیخ ذکر فی الفصل الثامن
من المقالة الثانیة عشر من الفن الثامن فی الحیوان من الشفاء هذه العبارة
ولکن مقدم الدماغ لان اکثر عصب الحس وخصوصا الذی للبصر والسمع
ینبت منه لان الحس طلیعة وللطلیعة الی جهة المقدم اولی وذکر فی الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاعصاب التي واغشية هذه لعلها
وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبعض المشرحين حكاية
كلامهم واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذي في هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه نخاعية لا من المقدم المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ
اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها
الفصل فهي خالية عن الفايدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذكر ذلك
مرارا فلا فايدة في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس
الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل
جوهر له قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها
وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة وكان على سبيل
التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عن امرها
وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوى **قوله** من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان
ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها فانها مكملة اياه تأثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا

والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والتنبيه بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري يستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره العقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه و يحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفا او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتسابه وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فالقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادی فطرتهم وفوقها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما للنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وبينهما مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيئ اثباتها واما فوقها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه تشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير انصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة المتن تنبه في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من

قال الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف
نفسه فقد عرف ربه فقسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة
شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي
لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها
قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة
للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة
والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن
شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور
والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور
يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح
وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لنكتة وهي انه لا يحصل الا بعد
حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة
بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل
المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري
مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في
الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول
لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات اكثر لا فاق الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصورة المعانى المخزونتين فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجراه اشارة الى الصورة العقلية فالفكر حركة فى المعانى عن المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحد والوسطى وغيرها فرتبها النسب وربما تادت وينتهى اذا تادت بحركة اخرى من الحد والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحد والوسطى دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحد والوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او فى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس والا بامكان الابتداء ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اتفاقا من غير نسبة فى الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن لتشوق ويقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به ويتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة وتحصيل

لتشتهى ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع

السبب لتعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفى الفكرة فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر بارادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب الكم فلكثرة
عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس مما يكون لقوة من
ما النفس فلذلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار
شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على يقيني مشتمل
على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال
ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد في
الاستبصار فاعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة ما شيء غير
جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس
الانسانية وكما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس
من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صور
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو جسم او ما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما
للحال بيانا على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك
الشيء هو حصول صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته
هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

يتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهٰهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه ولولا ذلك لما امكن الذهول والنسيان واخص انما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الجزئية يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها فذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن هٰهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها اقول تذكير بما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذ كانت حاصلة في القوة لم تنب عنها القوة اقول اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارأيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها اقول بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نحبه لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوانات فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بسط العين الخزانة والالتفات واليها من غير تجشم كسب جديد وسترى هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها شيئا في عضو وفي قوة عضو والتصرف عنها القوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي اقول اشارة

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعلة لا تعرف فيما ليس جسمانيا
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين وعيي فيما يخزنه
ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون
هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقوله كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم
اقول اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة **وقوله** فبقي ان يكون هناك
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة
ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا
بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا **وقوله** اذ هو جوهر عقلي بالفعل **اقول** اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لا يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا
بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس مدركة لها
دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتادية الى المدرك
الكل **قوله** واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسدي او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كأن المرآة التي كانت يحاذي بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس **اقول**
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه
شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا
لما اكتسب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الى السبب الذي يختلف حالنا
الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال
الصورة عن الحافظة وهاهنا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال فسبب

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن
بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان هو زوال تلك الملكة
عنها واعتراضات الفاضل الشارح ههنا كثيرة وقد سبقت الاشارة اليها والى
اجوبتها الا قوله هذا الكلام [illegible] بسبب يقتضى العلم [illegible]
يدل على كون ذلك السبب [illegible] فان كل شئ [illegible] لا يجب ان يكون
معقولا فبذلك [illegible] القول [illegible]
الالهيات والعقول [illegible] والجواب عنه ان الحجة المذكورة
دلت على [illegible] ملاحظة
النفس المعقولات [illegible] تكون
موجودة بالفعل فيما هو حاضر لها قوله اشارة [illegible]
قوة هيولانية هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة
تامة الاستعداد لها ان تتصل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة
متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول
صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس اشترط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة
فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما
يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا كذلك التى
بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التى هى العقل الهيولانى
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة
هى الاولى منها وهى الاستعداد العام للانسان والمتوسطة هى الثانية
وهى كاسبة للاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى
مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها ونسبتها الى النفس التى يجب حصول الصورة
معها [illegible] وهذا ايضا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقلين

الهيولاني والعقل بالفعل لا انّ المحسوس والقوة القدسية **اشارة** كثرة
تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب النفس استعداداً نحو قبول
مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك متشاهدة الحال
وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة
وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي **اقول** لما بيّنا ذكر حصول الاتصال
بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعيّن ويفصل كيفية
حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات
الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة
وتلك الصداقة اللتين في المصورة و الذاكرة لا على ان يدركها النفس و
يتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها
بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة
المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك
في الخيالات فلتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الاشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال
المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها فانا اذا احسسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى
النفس بل يرتسم فيها من العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص
معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة**

الشیخ تنبیه الآن ان تتصوّر انّ المعنی المعقول لا ینقسم فی منقسم ولا ذی وضع فاسمع اقول یرید بیان انّ النفس الناطقة وبالجملة کل جوهر عاقل لیس بجسم ولا جسمانی وبالجملة لیس بذی وضع قال الفاضل الشارح ایراد هذه المسئلة کان بالنمط المترجم بالتجرید اولی الا انه لما بنی اثبات الجوهر المفارق علی ان النفوس الانسانیة لیست جسمانیة ولا جسمانیة احتاج الی بیان ذلک فاکتفی ببرهان واحد لذلک وذکر سایر البراهین فی النمط المذکور واقول انه اراد فی هذا النمط ان یبحث عن ماهیة النفس وکمالاتها فبیّن اوّلا انها جوهر مغایر الوجود عن الاجسام والجسمانیات واثبت لها کمالات تصدر عنها لذاتها من غیر توسط آلة وکمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فی النمط ان یبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبیّن هناک بقاها مع کمالاتها الذاتیة ولم یتعرض لبیان امتناع کونها جسمًا او جسمانیًا بل بالغ فی ایضاح الفرق بین الکمالات الذاتیة الباقیة معها والکمالات البدنیة الزایلة عنها بزوال البدن موقع اشتراک النمطین فی البحث عن تلک الکمالات من غیر تضمن تکرار ما یتعین فی موضعه ولم یورد کما ذکره الشارح ههنا شیئا مما یحسب انه بیّن هناک ولم یقع مما ذکره الشارح اختلاف اصلا اشارة اشارة انک تعلم ان الشیئ الغیر المنقسم قد یقارنه اشیاء کثیرة لا یجب لها ان یصیر منقسما فی الوضع وذلک اذا لم یکن کثرتها کثرة ینقسم فی الوضع کاجزاء البلقة لکن الشیئ المنقسم والی کثرة متباینة الوضع لا یجوز ان یقارنه شیئ غیر منقسم اقول اشارة الی تمهید اصل کلی وهو ان الحال قد یکون بحیث یقتضی والاول هو الحال الذی لا ینقسم الی اجزاء متباینة فی الوضع کالسواد المنقسم الی جنسه وفصله کاشیاء کثیرة تحل محلا واحدا کالسواد والحرکة مثلا فانهما لا یقتضیان بانقسامها الی هذین النوعین انقسام المحل الی جزء اسود غیر متحرک والی جزء متحرک غیر اسود والثانی هو الحال الذی ینقسم الی اجزاء متباینة فی الوضع کالبلقة فانها تنقسم الی عرضین متباینین فی المحل واشار الشیخ الی هذین القسمین بقوله الشیئ غیر

المنقسم قد يقارنها اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل
المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى
مادته وصورته والمحل الذى اجزاءه متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث طبيعة اخرى كالخط فان النقطة
لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكـ
كالسطح فان الشكل لا تحله من حيث هو سطح بل بحيث هو ذو نهاية واحدة
او اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو مع جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع والثانى هو المحل الذى فيه
يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه
السواد والحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن
الشئ المنقسم الى الكثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم
وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادى غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك ففى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل
جسم وكل قوة فى الجسم منقسم اقول لما فرغ من تمهيد الاصل الاول شرع
فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فى التحليل بالفعل لان الشئ الذى يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون وله حد بالفعل يكون هو

يعني غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب ثم ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتي فتعين لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في
المعقولات ما هو واحد فاذا اعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في
ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في
جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس
الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا بجسماني والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل
لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر في الجوهر العاقل يجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم
بالفعل فقد يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم
بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك
كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس
الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
او الى جزئياته ولذلك اورد هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيها وهم وتنبيه او لعلك تقول فقد يجوز ان

يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه
والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا
يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا فى كون ذلك
المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم
من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة فى المقدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانى ان
المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه احدا غير منقسم هذا خلف
الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخرى
استتمام الصورة العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط
للمشروط واشار الى الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل لشرطين
وهما جزآه منقسما اقول اشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا
للشرط فلم يكن معقولا اقول اما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته
بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذى
يقبل القسمة الى الجسام ايضا لكون الصور المعقولة ماخوذة مع لاحق

غريب عن ذاته كالقسمة او ومقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها صف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطاً والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليتها الا ما لعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد وهذا اقول الى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابهاً فالصورة التي جردناه معشاه بعد هيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء منه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من نقصان احد القسمين الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا الماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى التخلف قوله واما الصورة الجسمية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلابد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة

مادية كالعين والانف والفرقات صورة العين اليمنى يدرك في مسافة او جهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم هو الختم اعني احداث النفس الذى يحصل من الطابع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به النابادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطابع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكررة قد سبق ذكره وقوله ولو صحّت الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بمقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات هو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع وبذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة فقوله هب ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الجسمية والخيالية

حسمانية فالجواب انهم لم تمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية
اليها فتنقسم المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني
بالفصول فاستمع **اقول** الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد قد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الى الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لا فان كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية كالانسان بالسواد والبياض الى السودان
والبياضات وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الواحد بالعوارض الجزئية الشخصية وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يعرض
ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
لو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم مختلفات
بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به اولا من قبول القسمة الى
المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة
المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك

الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءًا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الحىّ كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدلنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم كجنسه العالى اولى بان يجعله البسيط الذى استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه اخر به **اشارة** انك تعلم كل شئ يعقل شيئًا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئًا فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل من معقول وان معقول ما يريد انه فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئًا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يفعله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئًا فله ان تعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له و يعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهوانما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه

يمكن ان يعقله بالامكان ليكون متناولاً للنفوس الانسانية
اقول الامكان يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة ولذلك لم يعتبره الشيخ عن المقصود ومن هذا الموضع وعبر بالقوة
القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقله ومن ذلك التعقل
من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجيه هو التعقل لا المتعقل وكون
المتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
بسبب يرجع الى ذاته لا بنا في ذلك فهذه صغرى القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله
وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله يكون ذاته عاقلة لذلك الشئ المعقول
لذاته لوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع البتة اقول هو علم
بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم ما شاملها واما النتيجة
فتصويرها قوله فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شئ يعقل شيئاً فله ان يعقل فله ان يعقل ذاته متى شاء كون
ذاته عاقلة لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل يكون ذاته عاقلة لشئ
فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته قوله وكل
ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولاً اخر ولذلك يعقل ايضاً مع
غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد ان يبين
ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر
اولاً ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولاً آخر فبينه
من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة
الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولاً هو كونه
مقارناً للعاقل قوله فان كان مما تقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور القيام بالذات والمعنى ان كان
معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب
الاحتياج الى الشرط ما سنذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان یکون ذاته معقوۃ فی الوجود مقارنۃ امور مانعۃ من ذلک من مادۃ او شیٔ
اخران کان اقول قد ثبت فیما مضی ان مقارنۃ المادۃ ولواحقها مانعۃ عن کون
شیٔ معقولا ذاتہ انما یصیر معقولا بتجریدہ منہا فکل شیٔ یکون فی الوجود
مشوبا لمقارنۃ المادۃ ولواحقها وان کان قایما بذاتہ کالجسم
فھو خارج عن الحکم المذکور یقال مشوب الشیٔ او فعلیہ ای ابتلیہ وقولہ
او شیٔ اخران کان یمکن ان یحمل علی الصورۃ المعقولۃ المجردۃ فانها لا یعقل
اذا کانت قایمۃ لعاقل اخر ان کانت تعقل اذا کانت قایمۃ بذواتها

قولہ فان کانت حقیقۃ مسلمۃ لم یمنع علیها مقارنۃ الصورۃ العقلیۃ
ایاها فکان ذلک لها بالامکان ومن ضمن ذلک امکان عقلہ لذاتہ اقول
ای ان کانت حقیقۃ مسلمۃ لذاتہ غیر قایمۃ لغیرہ لا یمتنع علی تلک
الحقیقۃ بحسب ذاتها ان یقارنها الصورۃ العقلیۃ فکانت قابلۃ لتلک الصورۃ
بالامکان فان معنی التعقل ھو حصول الصورۃ العقلیۃ عندها ففی ضمن ذلک
امکان عقلہ لذاتہ لان یعقل غیرہ لیستلزم بعقل کونہ متعقلا لہ
بالقوۃ وھو یتضمن بعقلہ لذاتہ وتقدیر الکلام وفی ضمن ما یلزم ذلک
امکان عقلہ لذاتہ فثبت اذن ان کل معقول قایم بذاتہ عاقل لغیرہ ولذاتہ
بالامکان وقد ثبت من الحکم الاول ان کل عاقل لشیٔ فھو معقول
لذاتہ قال الفاضل الشارح المقصود من ھذا الفصل بیان
ان کل مجرد فانہ یمکن ان یکون عاقلا لامکان العام
وتبرهانہ ان کل مجرد ان امکن ان یعقل غیرہ
امکن ان یعقل ذاتہ لکنہ امکن ان یعقل غیرہ بیان الشرطیۃ ان کل من تعقل
شیئا فیمکنہ ان یعقل تعقلہ لذلک الشیٔ وکل من امکنہ ذلک امکنہ ان یعقل
ذاتہ وبیان صدق المقدم ان کل مجرد یصح ان یکون معقولا مع غیرہ وکل
ما ھو کذلک یصح ان یقارن غیرہ فان کل مجرد یصح ان یقارن وصحۃ ھذہ
المقارنۃ لا یتوقف علی حصول المجرد فی جوهر العاقل لان حصولہ فیہ نفس المقارنۃ
متوقف صحۃ المقارنۃ علی حصول المجرد فیہ توقف صحۃ الشیٔ علی وجودہ

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة
مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان
يعقل غيره واقول انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكما
واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فليس ببديهي
فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى
وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هنا غير مناسب
وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا
لا يقتضي تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده
يصح ان يعقل شيئا تعقلها وكيف يمكنكم ادعاء ذلك من يكون ظاهر مذهبه
ان العلم بالشيء العلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يستلزم
الانفكاك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
العامة وذلك الحكم يستلزم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم
بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده
الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هنا وليس في تقرير كلامه
اليه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في العقل قوله لو توقف صحة

المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة
فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد
الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر
الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير
عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان
توقف صحة مقارنة المجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى
العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع
آخر ولا يلزم منه محال وبتقديران لا يكون احدهما متوقفا على الآخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
الذى لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة
كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك
وهى كافية فى تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن
لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج
فان الانسان الذهنى يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى
حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى
الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث
هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو
الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل
اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم
على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وهنا لم يحكم بصحة
مقارنة المجردة بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية
ثم قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج ما نع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فصل مفرد وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل أقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هي بل القابل لها جميعا فليس لاحدهما اولى ان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول كان له بالامكان جعله متصورا أقول والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ واحد لقبول الاخر اولى من الآخر لقبوله له فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل قابل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشئ العاقل هو جوهر مستقل لقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه

يعني معقولا صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يقترن به
فيعقله فاذن لا استقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور
المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع
الامور المتماثلة وكلامنا في الاشياء المختلفة بالمهيات فاذن هي مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما غايرت البطؤ بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالمهية ما عكس
هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطؤ لاختلاف مهيتها
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطؤ ايضا محلا لها انما هي محل للبطؤ لكونه
هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
مع تساويهما بالنسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وتكيف وكل
واحد منهما يوجد للامر الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف
بان مقارنة الصورة لسائر الحال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه
عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل
من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي جنس يشترك الجميع فيه
فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقوم بانه
ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به
بالفرق والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع
القبول على كل ما لا يكون مستقلا اطلاقا بل حكم بان الحكم [illegible]

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية ولا فالقوى الحيوانية
عند مدركة لما يحل معها فى محالها واعترض ايضاً على قوله بالامكان
بجعله منصوراً بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن
الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى غير مجرد بل مع الغواشى الغريبة
ثم انه يصير مجرداً بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلاً
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم
الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له
بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم
من معناه فى قوة عاقلة بعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة ماهية
الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة بعقلها
على صحة مقارنتها اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشك من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير و الثانى ان يقال
لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
فى العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة
عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجى وقد
مر الفرق بينهما والاشخاص مما ينفصل عن الماهية النوعية بين وايد ينضاف
اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى باعتبارها اعتبار كونها
صورة عقلية لكى تنبيه الاشتراطها عن البحث المقصود والفاضل

الشارح لما لم تميز بين الاعتبارين اورد هما جميعًا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و القسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولًا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية فى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة الموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية كما كان فى القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقوله فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن

قوله فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان فقد سقط الشك بشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت فى العقل وفى الخارج **وقوله** وان كان انما مكتسبه عند الارتسام فى العقل **اقول** اشارة الى القسم المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين فى محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقول لان هو ايضا مقارنة

المهية المعقول **وقوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له **اقول** اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فيكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له **اقول** اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابًا للشرط وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين تمرز بينهما ترك المتن غير مفسر **قوله** اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث **اقول** اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده يكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض نتائج القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازمًا للمهية **وقوله** بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض المقارنات يتلو المقارنة الاولى **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان ماهية المعنى الجنسى استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الفعل فلمانع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المتفق النوعى وهنا **اقول** جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قايمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه

مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالهيولى مثال خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فتقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا لامر كونه على طبيعة الجنسية بل بعده وزواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى هى فى نفسها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلناه علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يجب له ما من شانه فيكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جاير عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه
ان يجب له ما من شانه لو توقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعة لاسبابه و يمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس و
بقي الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن
تشتهي ان تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي يفعل افعالاً مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما
يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا
من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة
لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتقابلان على تحليل الرطوبات
الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا شئ يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس
ذات قوة يجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل
فيضيفه اليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس المرضية عنها
ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان يجرها على الالتيام ابداً كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية
مستبقية للطبايع النوعية دايما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما
لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد وجعلت نفس لاخر ذات قوة تحتال من المادة التي تحصلها الغاذية
ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المعتزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهو محرله من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المتزلة
فيزيدها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية انما يكون ذات ثلث قوى
يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى
النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لتحال الى الشبه
سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية او لم يكون مع ذلك
زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار ثم
ما الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وليحصل من ذلك فضلة بعد مادة ومنه
الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى اقول
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة
للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها ولى
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى ذكر
قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو اقول لما كان
الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المعد تحصيلها والتصرف
فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد
المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد لعض التقدم
والغاذية يخدم هذه القوة فى تحصيل المادة قوله فان الانماء غير
الاسمان اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى المبدن
بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص
بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة المثل فينبعث بعد فعل

القوابين مستخدمة لها اقول هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة
لينقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء
وهي التي يسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية
والمنمية يخدمان المولدة كما بين قوله لكن النامية يقف اولا اقول الغاذية في اول
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة
فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لبقاء اكثر رطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز الغريزية فيصير
ما يحصله مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة ملاوة فيقف
ايضا اقول عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة
ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه
اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل
شئ يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله يبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز
فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء
ولانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها اشارة واما الحركات الانتسادية فهي اشد نفسانية اقول يريد ان
يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادة واسطة
مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في الفعل لا رضية يصدر عما يصدر عنه الانفعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن
الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و
تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عند ادراك الملائمة في الشئ الذي يدل
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع د

غلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا
ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس فى القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة فى مبادى
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج الاعضاء و
ارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم مجمع
اشارة الى الاجماع المذكور مذعنا او منفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامرة **اقول** اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان
هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان
المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستديرى فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكانت حركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون لها لما
بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحدا هاربا بما يفعل كذلك لتصور عرض موجب للاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله يتجه

الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على

كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معبرا بواحد متخصص كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد وهذه اللعبة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصورة سواء كان معبرا بواحد متخصص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة**

حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء الآخر

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقوله فى تعريف الحركة انها كمال مبدأ
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول
هو تاديتها الى كمال ثانى فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا
ان الارادة اما حسية او عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس
لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول الارادية ليست لنفس الحركة قوله وليس للاولى بها
الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى تقف عنده بل معين كلى فتلك
ارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت انحاء الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا فى النمط الثانى فليس للاولى بالارادة
الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس بمعين
موجود بل معين مفروض كلى منه الارادة تتوجه اليه بالحركة والتعين لا ينافى الكلية لان كل واحد من
كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى اما الجزئى فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه
عنده ولكن حركة الجسم الاول التى هى علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يخرجه عن كليته
لما مر فى المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا فى المقدمة فاذن
ارادة الجسم التى هى مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله ونحن هذا سر اقول الظاهر
من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوة
الجسمانية ليس من شانها ان يعقل وان العقول التى من شانها ان يجب لها ما من شانها
ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان يتمثل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر
منها الحركة المستديرة لكن لما كانت القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب
فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا فى الموضع الرابع
فالاول فى هذا الموضع والثانى آخر الفصل الثامن من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء
فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه
سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة
فى موادها بل لها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر
تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون
آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان نفس
الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل
جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذكر
ثم اورد ما يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعنى ذا
ذاتين متباينين وهو آلة لهما مقابل مذهب الشيخ وهو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار
تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله
عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء
مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة
يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور
بهذا الدرهم **قوله** والمرئى من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده و يتخيل له غذاء
جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركة وانما يتخيل له
على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك

دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يريد تناول اى غذاء وجده فارادته
تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل
الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث
من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب
فان وجد غذاء آخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء
لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده **قوله** وكذلك

فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان
متجدد الوجود نحو ما بعده والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية فى التخيل
كما لا يمنع فى الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان
المسافة تشتمل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها
الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى المفصل بذلك
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار
الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** ومثل هذا ما يتخصص

الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية يقابلها مراد كلى ولا يجب ان يتخصص جزئى
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادى
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره
فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصيصها

جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية بما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بكيفية
صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور قضاء كليا
مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كلي حصلناه
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدراهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
القوة المحركة على دفعه الى مستحق ما فهذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدراهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك
الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في
الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا
مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى
حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول لايجاد الحركة من حيث هي حركة
في الموضع الفلاني الى الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها
غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك
الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان نقل المتحرك

والمسافة الزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله
فاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع
ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة
للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون للجسم في
حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم واذا وجدت امتنع ان يكون
الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه
في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر
يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى
الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد
سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووصول كل ارادة سببا لوصول
يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل تصرم
وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه
اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة
للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل
استدل باستدعاء الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتحركون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت
هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى ليس يحصل
بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء شئ خاص
بتخصيص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القاصرة بانفرادها يمتنع ان يقتضى
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن
سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك
هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة
تدرك فهى لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية
تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسم كنفوسنا وباقى اعتراضاته
يتخيل بما مر قال وهم وتنبيه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته
الارادية فتوعد ببيانه غير ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا يطلب شئ ان يكون للطالب ولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العينى فان فيه ضربا خفيا
من طلب اللذة والتاهى والنايم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال
ما مملولة او ازالة وصب ما فان النايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع
تحريكه عند تخيله لا سيما فى حالة تكون بين النوم واليقظة وفى الشئ الذى
يصير كالضرورى كمن يرى فى مقامه شيئا صحيحا جدا او حسنا جدا امرها انزعج
للهرب او الطلب اعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو التخيل
والتخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب

ان يكون وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين فذكر هٰهنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلى وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبيّن الشئ الذى هو لذاته علة هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس واثار عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى هٰهنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ ترى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما على الاجمال ليميّز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميّز بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب تتقدم على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة الغايب والساهى والنائم فان منكرين وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهو ان الغايب والساهى والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف الذكر على جميعها فوجب التذكر يدل على وجوب وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه على عدم جميعا فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح ح بالعبارة الكتاب ظاهرة وهٰهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على
الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على
اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما
يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود
وعلله تنبيه انه قد يغلب على وهام الناس ان الموجود هو المحسوس
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان
او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت
يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد
وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث يناله
الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع واين
ومقدار معين وكيف لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل
محسوس وكل متخيل فانه قد يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك
فلم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال
فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي
اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه
ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيضها والجوهر
ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس
باعتباره لا بذاته فقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او لسبب ما هو

فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود اتضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو
ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسمانى وهم ينكرون وجود ما لا يكون
جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هى عامة او خاصة بل من حيث هى مجردة عن الغواشى الغريبة من
الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذى هو جزء
من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود فى الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاين ما
ووضع ما متعين وح يمتنع ان يكون مقولا على الانسان لا يكون فى ذلك الاين
وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا
فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثانى هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثانى غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا يختلف فيها وباقى
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
المشترك موجود فى العقل لا فى الخارج والمطلوب اثبات موجود فى الخارج غير
محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التى يعرض له الاشتراك
وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل
والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغيره
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فتنبه ويقول ان الحال فى كل عضو
مما ذكرته او تركته كالحال فى الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يقول انكم قد اشترطتم
فى الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات
اقدار [illegible] على ما يتخيل منه وحقق به الشيخ لم يشتغل بايضاح

الحال فی معقولیۃ الانسان لان الاشتغال بالمثال انما یکون خروجاً عن المقصود بل ینبہ علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونہ ذا طبیعۃ معقولۃ غیر محسوسۃ کالحال فی الانسان نفسہ **تنبیہ** انہ لو کان موجود بحیث یدخل فی الوہم والحس لکان الحس والوہم یدخلان فی الحس والوہم ولکان العقل الذی ہو الحکم الحق یدخل فی الوہم ومن بعد ہذہ الاصول فلیس شیئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعۃ والجبن مما یدخل فی الحس والوہم وہی من علائق الامور المحسوسۃ فاظنک بموجودات ان کانت خارجۃ الذوات عن درجۃ المحسوسات وعلائقہا **اقول** لما نبہ علی ان فی کل محسوس شیئاً لیس بمحسوس ولا موہوم لم یقتصر علی ذلک بل نبہ ایضاً علی ان الحس نفسہ لیس بمحسوس وکذالک الوہم وعلی ان العقل الذی یمیز بین الحس والمحسوس والوہم والموہوم لیس بموہوم فضلاً عن ان یکون محسوساً ونبہ ایضاً علی ان للمحسوسات علائق غیر محسوسۃ ولا موہومۃ وہی طبائع الامور المدرکۃ بالوہم کالعشق والخجل وغیرہما فان اشخاصہا مدرکۃ بالوہم وان لم تکن مدرکۃ بالحس الظاہر واما طبایعہا فلیست بمدرکۃ باحدہما اصلاً واذا کان حال الحواس والمحسوسات وعلائقہا ہذہ فاذن ثبت وجود اشیاء مجردۃ عن ہذہ المراتب بالذات فہی اولی بان لا یکون محسوسۃ ولا موہومۃ **تذنیب** کل حق فانہ من حیث حقیقتہ الذاتیۃ التی ہو بہا حق فہو متفق واحد غیر مشار الیہ فکیف ما بہ ینال کل حق وجودہ **اقول** الحق ہہنا اسم فاعل فی صیغۃ المصدر کالعدل والمراد بہ ذو الحقیقۃ وہو بمعنی المصدر یدل بالاشتراک علی معان منہا الوجود فی الاعیان مطلقاً ومنہا الوجود الدائم ومنہا حال القول او العقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقاً للواقع فہو صادق باعتبار نسبتہ الی الامر وحق باعتبار نسبۃ الامر الیہ والمراد ہہنا ہو المعنی الاول واعلم ان مقصودہ من اثبات موجود غیر محسوس انما کان ہو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانہ من حیث حقیقتہ الذاتیۃ التی ہو بہا حق لہ حقیقتہ المجردۃ من العوارض الغریبۃ

الشخصية التي هو بها غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول
الذي يعطي كل وهي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا
الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا وانما ضل الشارح طريق
الحق المبدأ الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة
تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده واليك ان تعتبر ذلك في المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضلعه وهما له من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية وتكون جزءا من حدها
وتلك هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية
اقول يريد ان ينبه على العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم
الى ما يكون الشيء به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشيء به بالفعل وهو
الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون مباينة هو لايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة
والموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن
النوع محمول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا
تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل
هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيها وليسا

بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له
فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل **وقوله**
واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما لم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هى
الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل
يفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث و
تشك انه هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك
انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان **اقول** يريد الفرق بين
ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض هنا هو
الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات مهيته كالجنس والفصل
وبين ساير العلل اعنى العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجودة
للشئ الذى له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها
فى الوجود وهى علة للجميع منهما **اقول** لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية و
علل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بساير العلل وكيفية تعلق
احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة
والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد فى الموضوع والى ما لا يوجد فيه فالاول
يحتاج فى وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة
موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثانى هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال
الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معاً واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين
انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة المركب والى ذلك اشار بقوله
وهي علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئاً ما غير وجودها والمعلول
ينقسم الى المبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول
يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً وفي القسم الثاني
يوجد متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا
القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولاً للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
البيان خاصاً بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة
عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة الموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب

ان الطبيعة مالم يقتض لذاتها شيئا كاينا ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول
ذلك الشئ وكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك
الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجودها بالفعل فهى العلة الغائية لفعلها
اشارة ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود
فى الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق
عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة
بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن ان كان
فى الوجود علة اولى فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هى
علة ان تتحقق اى معلول كان فى الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه
او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان
لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم
يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن
لذاته والقاطيغوريا ظ قوله فهو الحق بذاته اى الثابت القائم بذاته والقيوم هو القائم
بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة**
ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او
غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد
الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة
الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته
الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره فى ما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى ذلك الفصل وعلى الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهى ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يق ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمان يكون فى احدهما معلولا لما تقدم عليه وفى الثانى علة لما تاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصحّ فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في
الابحاث المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها
يقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم مأخذا بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولا بالاحتياج الى شيء خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة
اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها هذا
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم
الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون
كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان يقتضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلوله لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شيء واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان
كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشيء
لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود
كل واحد ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة
انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو صورة شيء مع شيء وفي
الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان يقتضي علة
هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة اذا كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذی هو علة ذلک البعض اولی منه بالعلیة قوله واما ان یقتضی علة
خارجة عن الآحاد کلها وهو الباقی تعالی شانه معناه ظ و فساد الاقسام
المذکورة دل علی صحة هذا القسم اشارة کل علة جملة هی غیر شیء من آحادها فهی
علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلیکن الآحاد غیر محتاجة الیها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم تحتج الیها بل ربما کان شیء ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم یکن
علة للجملة علی الاطلاق لما ثبت ان کل جملة من معلولات یفرض هی محتاجة الی علة
خارجة اراد ان یبین ان العلة الخارجة ان کانت علة لتلک الجملة علی الاطلاق
کانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبینها بالخلف بفرض کل واحد من الآحاد
غیر محتاج الیها ولزم من ذلک کون الکل غیر محتاج الیها وذکر ان هذا الفرض ممکن الوقوع
بخلاف الاول الا انه یلزم منه ان لا یکون علة الجملة علة لها علی الاطلاق قال الفاضل
الشارح لما کان امتناع کون بعض الآحاد علة للجملة انما یتبین بان یقال بعض الآحاد
لیس بعلة لجمیع الآحاد لانه لیس بعلة لنفسه ولعلله وکل ما لیس بعلة لجمیع الآحاد لیس
بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبیان المقدمة الاخیرة واقول لو کان مراده ذلک
لما قید علة الجملة فی صدر الفصل بکونها غیر شیء من آحادها والاشبه ان مراده بیان
الممکنات لما افتقرت جملة الی علة خارجة فتلک العلة یجب ان یکون علة ایضا
لآحادها افرادا کما قدمناه اشارة کل جملة مرتبة من علل و معلولات علی الولاء
وفیها علة غیر معلولة فهی طرف لانها ان کانت وسطا فهی معلولة فقد تبین بما مر
ان کل جملة مشتملة علی علل ومعلولات مترتبة متوالیة سواء کانت متناهیة
او غیر متناهیة ان لم یشتمل علی علة غیر معلولة احتاجت الی علة خارجة عنها
فذکر ههنا انها ان اشتملت علی علة کانت تلک العلة طرفا لا محالة فکانت واجبة
غیر ممکنة اشارة کل سلسلة مترتبة من علل و معلولات کانت متناهیة او غیر
متناهیة فقد ظهر انها اذا لم یکن فیها الا معلول احتاجت الی علة خارجة عنها
لکنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان کان فیها ما لیس بمعلول فهو طرف
ونهایة فکل سلسلة تنتهی الی واجب الوجود بذاته لما فرغ من بیان المقدمات
التی یحتاج الیها الاستنتاج المطلوب ذکر ان کل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات کانت متناهیة

او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت البيانات المذكورة متنا ولا له لم يقرر الشيخ له قسماً **اشارة** وفى بعض النسخ تنبيه كل اشياء يختلف باعيانها و تيفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازماً لما يتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضاً غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية وقد يتفق فى امر عارض كهذا الحبر وذلك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة فى امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين فاجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثانى ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق وللاعجم فى الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقاً واعجم معاً هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما

فرض في الكتاب انما اذا كان شيئاً واحداً وكان لانه تمام الجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه منحصراً في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يصح ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف ووجوده ايضاً ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضاً ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سبباً [الصفة] من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته كون الاثنية سبباً لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سبباً لصفة كون الناطقية سبباً للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً بكونه مرئياً والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات ههنا ان ساير الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات

تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان قد
حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لمهيته وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لمهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن
لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتأخير
وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما
بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير وعلى الجوهر و
العرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة و
الضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على
الاشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهيته او جزء مهيته لتلك الاشياء لان المهية
لا يختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء هو ليس مهية ولا جزء مهية
لها بل هو امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
[illegible] الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا قول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارج
غير مقوم واذا تقرر هذا فتنحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التی هی وجود الواجب ووجود الممکنات فی الحقیقة لان مختلفات الحقیقة قد یشترك فی لازم واحد ولنا نورد ههنا شبهته مفصلة ونشیر الی وجوه انحلالها اقول فمن شبهه التی زعم انه ابطل بها قول الحکماء ان انیة الواجب هی ماهیته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حیث هو وجود یقتضی اما عروض الماهیة او لاعروضها او لا یقتضی شیئاً منهما والاول والثانی یقتضیان تساوی الواجب والممکن فی العروض واللاعروض والثالث یقتضی احتیاجهما الی سبب منفصل یجعل وجود احدهما غیر عارض ووجود الاخر عارض والجواب ما عرفته مما مرّ واعتبر النور المشترك الواقع علی الانوار لا بالتساوی مع ان نور الشمس یقتضی ابصار الاعشی بخلاف سایر الانوار وکذلك الحرارة المشترکة مع ان بعضها یقتضی استعداد الحیوة او استعداد تبدل الصورة النوعیة بخلاف سایر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهیة وایضاً لو کان الوجود متساویاً علی ما ظنه لکان المحتاج الی سبب یقتضی العروض هو الممکن اما الواجب فلا یکون محتاجاً الا ان عدم العروض لا یحتاج الی وجود سبب بل یکفی فیه عدم سبب العروض علی ان الحق ما ذکرناه اولاً ومنها قوله اتفقت الحکماء علی ان عقول البشر لا یدرك حقیقة الاله ولا انها تدرك وجوده کیف والوجود عندهم اول التصور فذلك یقتضی تغایر حقیقة ووجوده لان دلیلهم الذی علیه یعولون وبه یصولون قولهم انا نعقل ماهیة المثلث مع الشك فی وجوده والمعلوم تغایر لما لیس بمعلوم فههنا وجوده تعالی معلوم وحقیقته غیر معلومة فوجوده مغایر لحقیقته والا فما الفرق والجواب ان الحقیقة التی لا تدرکها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسایر الوجودات بالهویة التی هو المبدأ الاول للکل والوجود الذی تدرکه هو الوجود المطلق الذی هو لازم لذلك الوجود ولسایر الوجودات وهو اولی التصور وادراك اللازم لا یقتضی ادراك الملزوم بالحقیقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جمیع الوجودات الخاصة فکون حقیقته تعالی غیر مدرکة وکون الوجود مدرکا یقتضی مغایرة حقیقته تعالی للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالی ومنها قوله لو لم یکن حقیقة الواجب الا نفس الوجود

مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون
علة للوجود ولا جزءه. ثم الكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
الخاص المخالف لساير الوجودات بتباينه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز
ان يختلف مقتضيا بها اعني العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها
بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود و
الشي لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن
المهية لا يتصور ان يوثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال وكما
كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة
له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للمهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية
هو وجودها والمهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد وللعارضة
المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

لكونها هى وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ فى هذا الفصل ان المهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضى كونها
مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هى هى لا من حيث هى
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث
هى هى محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى
لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الراى الذى ذهب اليه هذا الفاضل و
هذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع
لكن لما كان كلام هذا الرجل فى هذه المسئلة التى هى اعظم المسائل الالهية شايعا
فى هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد
المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
لانه ان كان وجود واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره
او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به مهية
واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام محال **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير برهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب
الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد فى الخارج وما لا يوجد
فى الخارج يمتنع ان يكون موجبا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين هو المطلق واليه
اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما للتعين او عارضا له او عارضا له
او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى
هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما للتعين المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته
او صفة مهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجوب
بسبب مهية الواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في
الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال ثم اعلم انا بينا ان
اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او هو منه علة او معلولا لاسيما وثاني اللازم
او الملزوم منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين
لا يمكن ان يكون علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون
معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فالوجوب ايضا ح يقتضي
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون له علة ثم
اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول لغيره عارضا لوجود الواجب بقوله
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون
واجب الوجوب التعين معلولا لما يجعله متعينا بذلك التعين والى هذا اشار
بقوله فهو لعلة ثم اخذ في بيان استحالته بوجه آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة ما فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة ما صارت غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة العرضية
التعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا
ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضى ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار
اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به
مهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين المعلول
قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين
آخر سابق وهو محال لان الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين
المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
فكلامنا فى ذلك وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى
كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقى الاقسام محال
ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثانى المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما
ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار القسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يبق هنالك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محض ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقاً على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضاً ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال اسنده لالات اورد على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا نزاع في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا ما تكثرت ان يتكثر بامور تنضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تشخصها بالمتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضاً لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير شخصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئاً عدمياً وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولاً فضلاً عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولاً لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس بشيء ايضاً لان الوجود الغير العارض لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات بالعروض

الذي لا يلزم من تقييده بالوجود به تركيبه الا في العبارة وعلى ان الوجود ليس طبيعة
نوعية يحمل على اشخاص كالحيوانات زايدة عليه كما ظنه فائدة اعلم ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع
الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق
نوعها ان يوجد شخصا واحدا فاما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر
اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر
في الفصل المتقدم ان الطبيعة النوعية التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها
لازمة لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل
واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة
القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة
لم يتعدد بالاشخاص فاما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر
بالعرض نبه عليها وانما اورد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة
على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة
المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك
افتقر المتشخص بالتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع
ثم ان التي ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا
فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص اقول اعتراض بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر
وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان
في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان

المتماثلات بالعوارض انما يتكثر بما هيّاتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرة اصلا هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعيّن ذاته ان التعيّن ليس زائدا على ذاته فان التعيّن انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوّما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلّي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدّم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدّما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكميّة كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهيّة كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشئ المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شئين او اشياء ليس الا واحد منها الواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب انضافت المهيّة بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحد كان الواحد من اجزائه يعني المهيّة المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوّما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهيته ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا ينفك منه
اصلا جزئية وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل ففى الجسم ولذلك
قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها منفردا فاقول الهيولى فى الكائنات
الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجب الوجود لاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون
اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشارة كل ما لا
يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له
فى مهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره اقول
الداخل فى مفهوم ذات لشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له فى مهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
فى مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له فى مهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا
يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل فى
مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
ثم الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهيته هى انيته تنبيه كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام التى نوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعنى كمالاته
الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو صاير الاعراض الجسمانية والاول

يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يق يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة اقول المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
فى المعنى ولا فى الكم فيما سبق قال وايضا فكل جسم محسوس فتجد
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته اقول وهذا برهان
اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعى فتجد جسم اخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان فلكيا نوعه
فى شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسيا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت
الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه ممعنى لفظة الا
من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفى فى قوله او من غير نوعه وتقدير
الكلام ان كل جسم نوعى فتجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى ان كل ما تجد مشاكله
من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهية الشئ
لان كل ماهية لما سواه فهى مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية شئ اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل
الوجود فى مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى
فصلى بل هو منفصل بذاته يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب
فبين اولا انه لا يشارك شيئا فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجوب
بل انما يقتضى ان كان الوجود فقط وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب

ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
شارك الوجود الممكنة فى الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء
شئ بل هو طار على اشياء التى لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو
كونها فى الخارج فهو اما عارض لها من حيث هى معقولة على وجه ما فاذن واجب
الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء فى امر ذاتى جنسياً كان او نوعياً فلا يحتاج
الى ان ينفصل عن الاشياء لمعنى فصلى ولا عرضى بل هو منفصل بذاته لان الانفصال
بعد الاشتراك فى امر ذاتى يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك
فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك مخلة بما مر ذكره
فلا وجه لايرادها والاشتغال بحراستها وقوله ان الشيخ التزم فى الهيات الشفاء
انفصال وجود الواجب عن ساير الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم
امر زايد فى الاعتبار فقط والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب والشئ لا يصير
باعتبار عدم شئ له مركباً وايضاً الشئ المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى
انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك فى
انفصاله عن متحقق اخر مثله قال فاذن ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه من البحث فى المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان
نفى التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضى لذلك عنه
ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب انك نقلت فى المنطق عن
الشيخ انه قال فى الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود
غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن
تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بما لا يقصر عن التعريف
الحدود وهذا ما ذكرته فى المنطق ولم يزد عليه شيئاً فواجب الوجود اذ ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل
تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له

يقوم مقام الحدّ وهم وتنبيه ربّما ظنّ انّ معنى الموجود لا فى موضوع يعمّ الاوّل
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لانّ الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودًا لا فى موضوع
حتى يكون من عرف انّ زيدًا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
لا فى موضوع اصلا فضلا عن كيفيّة ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
وليشترك فيه الجواهر النوعيّة عند القوّة كما يشترك فى الجنس هو انه مهيّة و
حقيقته انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما
لا لعلّة وامّا كونه موجودًا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودًا بالفعل لا فى
موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركّب منه ومن معنى زايد فالذى يمكن ان يحمل
على زيد كالجنس ليس يصحّ حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له مهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهيّة لغيره واعلم انّه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولًا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ
فانّ الموجود لما لم يكن من مقوّمات المهيّة بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع
جزء من المقوّم فيصير مقوّمًا والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض
التى هى موجودة فى موضوع اقول هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له
وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشارة الضدّ يقال عند الجمهور على مساو فى القوّة ممانع وكل ما سوى الاول
فمعلولة له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضدّ للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص بمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد
طباعًا والاول لا يتعلّق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضدّ له بوجه
وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ضدّ له ولا ندّ له ولا جنس له ولا فصل له
لا حدّ له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى اقول الندّ المثل والنظير و
الباقى ظاهر تنبيه الاول معقول الذات قائمها فهو قيّوم برئ عن العلايق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحالة زائدة وقد علم انّ ما فى هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانّه غير مادّى قايم بنفسه لانّه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقد
مرّ تفسير القيوم بريئ عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة
اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن الهيولى الاولى وما بعدها من
المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل
الذات بحال زايدة اى عن التشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبيّن فى النمط الثالث تنبيه
تأمّل كيف لم يحتج بياننا فى ثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات
الى تأمل بغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال
الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على ساير
ما بعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى
الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول هذا حكم لقوم ثم يقول
او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على
وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او
ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
فذكر الشيخ ترجح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

كان المطلوب علة لم يعرف الا بها كما بيّن في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كانت طريقة قومه
اصدق الوجهين وسمّاهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع *

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوقاً بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء
الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي يسمّي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل
فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اَوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفُعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء حتى ان كثيراً منهم
لا يتحاشون ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لان
العالم عندهم انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى
كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الى موجد آخر والباري
تعالى ايضاً وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان
يعتقد فهذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما
هو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه
حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجوداً واحتج اهل التمييز منهم على ذلك
بشيئين احدهما مشاهدة بقاء المفعول كالبناء بعد فناء الفاعل كالبنّاء والثاني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
تحصيلا للحاصل وهذا اخلف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجًا الى
الفاعل لكان محتاجًا اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضًا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم
فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجًا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجًا الى
الاعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند
من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهو لاء وان لم يجعلوه
محتاجًا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجًا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى
وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم
القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج
الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة فى مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى اقول
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
وننظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول اذا
كان شئ من الاشياء معدا وما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا

نقول له مفعول، ولا يبالى الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقول كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبتوسطه من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره بطبع او تولد او غير ذلك او لشيء من مقابلات هذه لسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحيوان هذه الامور زايدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكرارا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل الى واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان اقول معناه انا نعتبر ههنا من معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين فذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون محدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذی يقابله بمعنى المحدث على انه
مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فی هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فی مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فی اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام
عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوی صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا
والثانی تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد الخ
فی امثال هذه المباحث الى الاد بآخر واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا
البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع اختلاف دلالاتها فی اللغة العربية بل اوردها جميعا تشبيها
الى ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شیء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لاعتقادهم ان نصوص التنزيل
واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يبطل قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
فی اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف
ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
فقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل التبريد فليس بشیء والدليل عليه ما جاء
فی كلامهم تفرقوا ايدی البرد و تلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعيناك قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل
الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذ اجاز من حيث
اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضی بتسليم صحة الاستعمال

وذلك يدلّ على خلق الكلام عن الشّارح فيض على انّ اهل اللغة فسّر والفعل باحداث شيء ما وهذا ايدل على ماذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرّنا ذلك فعرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانّه صفة لذلك الوجود محمول عليه فامّا العدم فليس يتعلّق بفاعل وجود المفعول وامّا كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل فهذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود وامّا وجود ما ليس بواجب الوجود وامّا وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على انّه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فانّ هذا الخلاف لا يضرّ في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثمّ بيّن انّ العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فانّ كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب ماهيّاتها لذاتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فانّ وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو امّا وجود شيء ليس بواجب وامّا وجود شيء مسبوق بالعدم والاوّل اعم من الثاني وسنبيّن في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اوّلا وبالذات ايّهما وقد ذكر الفاضل الشارح انّ البحث ههنا امّا لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الّا انّ حمله على الاوّل اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لانّ الحدوث كيفيّة للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج فلو كان الحدوث علّة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة افادها لكنه غير متعلقة بمتن الكتاب

تكملة واشارة فالان قد تبين انه لای الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثانی واجب الوجود لغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود لغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شیء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فی مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فی حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فی حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما لا للشیء لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنی بعد ذلك عن الفاعل اقول يريد ان يبين ان وجود المتعلق بالغير المذكور فی الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلقا بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانی وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما والمسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شیء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

یعنی بسبب الوجود بالغیر ثم اکد ذلک بان التعلق لیس للمسبوق بالعدم بسبب
کونه مسبوقاً بالعدم وذلک لانه لو جاز ان لا یکون فی حد نفسه واجبا
لغیره بل کان واجبا لذاته مع کونه مسبوقاً بالعدم لم یکن له
تعلق بالغیر فقد بان اذاً ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ای بسبب کونه
واجبا بالغیر واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغیر یکون للمسبوق بالغیر
دائما لا فی حال حدوثه فقط بل فی جمیع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمعلول کاین دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذکر ان علة التعلق
لو کانت ایضا عدم المعلول مسبوقاً بالعدم علی ما ظنوه لکان التعلق ایضا
دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم فی جمیع اوقات
وجوده ولیست خاصة بحالة حدوثه فقط حتی یکون بعد ذلک مستغنیا
عن فاعله فهذا تقریر ما فی الکتاب واعترض الفاضل الشارح علی الشیخ فقال انه
تکلم فیما لا حاجة الیه ولم یتکلم فیما الیه الحاجة وذلک انه اطنب فی الفصل السابق
فی ان المفتقر الی الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الی ذلک لعدم الخلاف فیه
ولم یتکلم فی ان علة الحاجة هی الحدوث ام لا والدایم هل یفتقر الی مؤثر ام لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنی قوله الواجب بالغیر ینقسم الی الدایم والی غیر الدایم لیس الا ان الدایم
یصح ان یکون مفتقرا الی المؤثر والنزاع لم یقع الا فیه وهو مصادرة علی المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الی بیان ان وجود الحادث مفتقر الی الفاعل اذ لا خلاف
فیه فلیس بصحیح لان منشأ الخلاف هو ان المعلول فی ای شیء متعلق بفاعله
مذهب الحکماء الی انه یتعلق به فی وجوده سواء کان المتعلق حادثا او غیر حادث
وذهب الجمهور الی انه یتعلق به فی حدوثه دون وجوده کما حکی الشیخ عنهم فی صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل فکان من الواجب ان یحقق الحق فی ذلک فحقق
فی الفصل السالف انه یتعلق به فی وجوده ثم انه احتاج الی بیان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم یکن الوجود متعلقاً بالفاعل کیف اتفق لیظهر من ذلک
ان التعلق حاصل فی جمیع اوقات هذا الوجود او فی وقت حدوثه فقط فان مطلوبه
یتم بذلک فبینه فی هذا الفصل ولذلک سماه بالتکملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهي الامكان ام هي الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هي الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هي الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا لغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم متى بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يمكنهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث

واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجيئ **تنبيه** الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد فمثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى تواردت الحركات فى المقادير لم يتألف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض تسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل و البعد فيها معا بل قبل زوال قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجايز ان يفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث يكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبيّن فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم انّ الزمان ظاهر الانيّة خفى المهية والشيخ قد نبّه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اورد ها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبّه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليّة والبعديّة الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبليّة والبعديّة اللتان لا يوجد ان معًا وذلك لانّ الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبليّة بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبليّة والبعديّة للشيئين بسبب الزمان وامّا الزمان فليس بسبب شئ آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصحّ تعريف الزمان بهما لانّ تصوّرهما مما لا يمكن الا مع تصوّر الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبليّة والبعديّة بانهما اللتان لا يوجدان معًا ايضًا ليس بتميز حقيقى لانّ المعلول يجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانيّة لم يلتفت الى ذلك والقبليّة والبعديّة اللاحقتان بالزمان اضافتان بالزمان لا يوجدان معًا الا فى العقول لان لجزئى من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة والبعديّة لا يوجدان الا فى العقول معًا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ وكذلك استدل الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرّر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليّات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقبليّة اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبليّة لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل امّا نفس القبليّة فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصحّ تعقله فى جميع الازمنة وان

اخذ من حيث يقع فى زمان معيّن كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى و بيّن فيه ايضاً اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معاً وقد قيل انهما لا يوجدان معاً هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما فى العقل ولا يجب ان يوجدا فى الخارج معاً وبيّن فيه ايضاً اعتراضيّة بان العدم لو اتصف بالقبليّة الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيّد لشئ ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعديّة والمعديّة العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فى المهيّة استحال تخصيص بعضها بعضاً بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بمهيّته فيكون الزمان غير متصل بل مركباً من آنات الثانى ان تجويز وجود قبليّة و بعديّة لا يوجدان معاً فى جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضى تجويز كون العدم ووجود الحادث من غير زمان تغايرهما قال وايضاً ان قيل فى الفرق ان القول بالقبليّة والبعديّة يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقاً بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافى الاشارة الى ما هو قبل اوّل الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضاً لم يوجد مع الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعيّة اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضى زمان وذلك يقتضى ايضاً ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعيّة الزمان الحركة ايضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

هيئة غير اتصال الا انقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو فى الزمان غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاول الى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة متحرك اعنى تغير لا سيما فيما لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ما قد يكون البعد وقبل قد يكون اقرب فهو مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان سببية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشئين شيء منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتى لم يكن البيان المذكور

فی الفصل السابق قد دلّ علی وجوب کون کل حادث مسبوقاً بزمان وکل زمان له اوّل فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب کون الزمان متصلاً لا الی اوّل الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اوّل لوجوب تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر عن الحرکة وصرّح بتسمیته وثبوت مهیته وعند نسبتها فقال وهذا اهل الزمان ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدّم والتأخر اللذین لا یجتمعان وذلک لانّ للحرکة کمیّة من جهة المسافة فانّ الحرکة تزید بزیادة المسافة وتنقص بنقصانها وکمیة من جهة الزّمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وینقص بنقصانه وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدماً وضعیاً یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعتین فی الوجود والحرکة تتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدماً وبعضها متأخراً بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما یکون منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً فیکون للتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هما للحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة باجزائها تعدّ المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة تقدّم وتأخر ولها مقدار ایضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذ انفصل الی متقدّم ومتأخر لا بالزمان بل فی المسافة والا کان البیان تحدیداً بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضه ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

هيئة غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدّم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة ومتأخرة بل تصوّر عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدّم والتأخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدمًا ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانّا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التأخر امّا اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدمًا واما المعيّة فمعيّة ما هو فى الزمان غير المعيّة بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لانّ الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاوّل الى زمان تغاير الموصوفين بالمعيّة ويحتاج فى الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغيّر حال وتغيّر الحال لا يمكن الا لذى قوة تغيّر حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة متحرك اعنى تغيّر لا سيّما فيما لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعيّة الدوريّة وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ما قد يكون البعد وقبل قد يكون اقرب نحو معنى للمتغير وهذا هو الزمان وهو كميّة للحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدّم والتأخر الذين لا يجتمعان اقول يريد بيان سببيّة الزمان وتقريره انّ التجدد والتصرم اللذين نبّه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشئين يصح منه التغيّر وهو الموضوع لانّ التغيّر عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغيّر هو عرض ومتغيّر هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمّى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فی الفصل السابق قد دلّ علی وجوب کون کل حادث مسبوقاً بزمان وکل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب کون الزمان متصلاً لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب تناهی الامتدادات وبما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر اعنی الحرکة وصرّح بتسمیته وثبوت مهیته وعند نسبتها فقال وهذا اهل الزمان ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وینقص بنقصانه وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدماً وضعیاً یوجد المتقدم والمتاخر مجتمعتین فی الوجود وللحرکة تجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدماً وبعضها متاخراً بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والمتاخر اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء هذه العبارة وانت تعلم ان الحرکة بلحوقها ان تنقسم الی متاخر ومتقدم وانما توصف بها المتقدم ما یکون منها فی المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما یکون فی المتاخر من المسافة لکنه یتبع ذلک ان المتقدم من الحرکة لا یوجد مع المتاخر منها کما یوجد المتاخر والمتقدم من المسافة معاً فیکون للتقدم والتاخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هی الحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فیکون للحرکة عدد من حیث لها فی المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ایضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتاخر لا بالزمان بل فی المسافة والا کان البیان تحدیداً بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضه ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن
فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فلنتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو
اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثانى حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا
فكونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن
ان يوجد وبالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان
موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض
فيه موضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان
صورة فهذا تقريره فى الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون لشئ بالقياس الى شئ وجود آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض ويوجد
له البياض ويقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها وهو محلها واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو
اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او مادة او مع مادة كما فى البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
فى الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود
ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة
له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له لشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقية فهو عارض له وقد
فرض غير عارض لشئ هف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع
الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقع هذه الموجودات فى موادها بالقوة
وهى يختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى
الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد فى
الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه فى هذا
الموضع من الاشكالات التى توقع ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم

معارضه ذلک بانه موصوف ح بانه مقدور للقادر وذلک یقتضی تمیزه
ثم معارضته للمعارضه بالممتنعات للتمیزة عن الممکنات مع کونها نفیا صرفا
خبط یقتضیه عدم التمیز بین الاعتبارات العقلیّة والامور الخارجیّة واما قوله
لوکان الامکان موجودًا لکان واجبا او ممکنا والاوّل ح لکونه وضعا للغیر
والثانی محال لانه یلزم من ذلک ان یکون للامکان امکان فالجواب عنه ان الامکان
فی نفسه اعتبار عقلی متعلق بشئ خارجی فمن حیث تعلقه بالشئ الخارجی لیس
بموجود فی الخارج هو امکان بل هو امکان وجود فی الخارج ولتعلقه بذلک
الشئ یدل علی وجود ذلک الشئ فی الخارج وهو موضوعه ومن حیث کونه قائما
بالعقل موجودة فی الخارج وله امکان آخر یعتبره العقل وینقطع التسلسل بانقطا
الاعتبار کما مرّ فی التقدم لایقی وجود شئ فی العقل دون الخارج جهل لانّ
الجهل هو وجود صورة فی الذهن علی انها صورة لموجود خارجی مع المطابقة
والاعتبارات العقلیّة لایوجد فی العقل علی انها صورة شئ فی الخارج بل
علی انها احکام موجودات فی الخارج واحکام الموجودات غیر موجودة فی الخارج
من حیث هی احکام بل یکون موجودة من حیث هی محکوم علیها واما قوله
امکان الحادث لایجوز ان یکون معا لاً فیه لانّ الحادث قبل وجوده یمتنع ان یکون محلا
لشئ ولایجوز ان یکون حالا فی غیره لان نعت الشئ لایکون حاصلا فی غیره فالجواب
انّ امکان الشئ قبل وجوده حال فی موضوعه فان معناه کون ذلک الشئ فی موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حیث هو فیه وصفة للشئ من حیث هو بالقیاس الیه
فبالاعتبار الاوّل یکون کعرض فی موضوع وبالاعتبار الثانی یکون کاضافة
المضاف الیه ولما لم یکن وجود مثل هذا الشئ الا فی غیره لم یمتنع ان یقوم امکانه
ایضا بذلک الغیر واما قوله لما کان الامکان صفة اضافیّة مستدعیة لوجود
المتضائفین فهو انما یتحقق بعد ثبوت الموهیّة والوجود ویلزم منه تقدم الوجود علی
الامکان فالجواب انّه من حیث کونه صفة اضافیة انما یتحقق عند ثبوت المتضائفین
ولکن یکفیه ثبوتهما فی العقل ولایجب من ذلک تقدمهما علیه فی الخارج لکنه من
من حیث تعلق موضوعیته الثانیین فی العقل بامر موجود فی الخارج یستدعی

لا محالة وضعنا موجوداً فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه واما قوله الحكم يكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما فى الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لمهياتها المحمولة عن الوجود والعدم فى العقل وهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه واما قوله او قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الادوية لو حصلت حالة للحدوث لكان الكلام فى حصولها كالكلام فى حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها والثانى يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلا مرّ فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرايط يستجمعها الحركة المتصلة التى لا اول لها الموجودة فى الجسم الابداعى على ما يشتمل العلم الالهى على بيانه **تنبيه** الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتى للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيا على تحقيق التأخر الذاتى لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده تنقسم الى زمانى والى ذاتى لانقسام المتأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقع لخمسة معان على ما حقق فى الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثانى بالمرتبة او الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه والثالث بالشرف والرابع

بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر الى المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يعم المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة او بالوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

فی الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الّا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول وامّا الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فی الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الّا مارّاً على الآخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره فی بعض اقسامه ومعناه انّ هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعنی المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعنی المتقدّم كالعلّة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الّا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علّة وامّا المتقدّم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فی الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلّة الّا مارّاً على المتقدم فذهب الفاضل الشارح الى انّ المراد انّ العلّة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات المعلول ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قال وهذا مثل ما يقول حركت يدی فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدی او ثم تحركت يدی وان كان معاً فی الزمان فهذه بعديّة بالذات هذا ايراد المثال للتقدّم الذاتی ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلّة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلّة متقدّمة على المعلول هو ان المؤثر فی الشیء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من افادة تصوّره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الّا مارّاً على العلّة بياناً لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدّم الشیء الذی منه الوجود على الشیء الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدّم الزمانی فانّ الجمهور يظنّون ان وجود التقدّم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم انّ حال الشیء الذی يكون للشیء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل

سابقه من غیره قبلیة بالذات وکل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد او لا
یکون له وجود لو انفرد بل انما یکون له الوجود عن غیره فاذن لا یکون له وجود قبل
ان یکون له وجود هذا هو الحدوث الذاتی لما فرغ عن بیان معنی التأخر الذاتی
شرع فی المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتی للممکنات وتقریره ان حال
الشیء الذی یکون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غیره انما یکون قبل حاله
بحسب غیره قبلیة بالذات لان ارتفاع حال الشیء بحسب ذاته یستلزم ارتفاع
ذاته وذلک یقتضی ارتفاع الحال التی یکون للذات بحسب الغیر واما ارتفاع الحال
التی بحسب الغیر لا یقتضی ارتفاع الحال التی بحسب الذات والموجود عن الغیر الممکن
بالذات لو انفرد عن الغیر لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم
یستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما یکون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما یکون باعتبار عدم علته وکلاهما مغایران له فهذه الحالة اعنی التجرد عن الاعتبارات
لا یکون الا فی العقل فالحال التی لم تجرد عن الغیر اما العدم واما ان لا یکون
الموجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغیر فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتی قال الفاضل الشارح الممکن
لا یستحق الوجود من ذاته ولا یلزم منه انه یستحق اللاوجود فان المستحق
للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم
او باللاوجود ثم قال ففی قول الشیخ انه یستحق العدم لو انفرد او لا یکون
له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حیث
هی هی فهو فی هذه الحالة لا یستحق العدم او اللاوجود والا لکان ممتنعا
لا ممکنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا یکون الانفراد انفرادا والجواب عنه
ان المهیة المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فی الخارج فهی وان کانت باعتبار
العقل لا تخلو من ان یعتبر اما مع وجود الغیر او مع عدمه او لا یعتبر مع احدهما
لکنها اذا قیست الی الخارج لم یکن بین القسمین الاخیرین فرق لانها ان لم یکن مع
وجود الغیر لم یکن اصلا فاذن انفرادها هی لا کونها اذا قیست الی الخارج وهذا
معنی استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها یقتضی تجریدها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود فى قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هى بمعنى
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه
معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هى على الحالة التى بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضاً
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب
او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمى الى الصيف او الى
الداعى حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد ان
ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق
بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول
كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل موجبة الا بهما وكذلك الحالة التى
للنفس النباتية التى يصيرها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التى يكون
العلل التى هى فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثانى اعنى ما
يخرج عن ذات العلة بما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهى ان تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف
اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شئ لا يتوسط
وهو اما ان ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال
المانع قوله او الوقت حاجة الآدمى الى الصيف اى حاجة متخذ الاديم وهو
[illegible] الادم [illegible] كما [illegible] وهو الجلد الذى

لم يتمّ دباغته ويجمع ايضاً على آدمٍ ككثيبٍ وأرغفةٍ فالمنسوب اليها امّا أدَمي بفتح الالف والدّال او اُدِمي بمدّ الالف وكسر الدال والزمان هٰهنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلّة علّة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داعٍ وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضدّ الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلّة الموجودة والجواب انّ الشيخ لم يقل انّ هذه الامور اجزاء للعلّة بل ذكرها ممّا له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علّة بالفعل ولا شك انّ العلّة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علّة بالفعل واعلم انّ الامر العدمي ليس عدماً صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيءٍ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل يصح ان يكون علّة لما هو مثله كما في عدم العلّة علّة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قال وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلّة على الحالة التي هي بها علّة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلاً لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلّة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر انّ عدم المعلول يتعلق بعدم شيءٍ من تلك الجملة امّا عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها وامّا عدم ذات العلّة مطلقاً قال فان لم يكن شيءٌ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه واىّهما فرض ابداً كان ما بازائه ابداً او وقتاً ما كان وقتاً ما اى فاذا كان الفاعل موجوداً والامانع ولم يكن هو لذاته علّة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانّه لم يبق موقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانّه توقف على شيءٍ لم يوجد واىّ الامرين

فرضا ابدًا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون
كل شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدًا
فان لم يسمّ هذا مفعولًا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور ما يعنى
اذا جاز ان يكون علة تامّة موجودة لا اوّل لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال
فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
عنها دايمًا وانّما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب
عنه سرمدًا لانّ مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فانّ الجمهور يستبعدون وجود
معلول دايم الوجود وايضًا القطع بوجود علة هذا شانها مبنىّ على انّ العلة الاولى
يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد
فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبّر عن الدوام ههنا
بالسرمد لانّ اصطلاحهم كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض المتغيرات
الى بعض فى امتدادها الوجودى فقد وقع على اطلاق الدّهر على النسبة التى يكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسّرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى
انّ مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولًا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه لسبب
ان لم يتقدّم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى
فظهر من ذلك انّ المفعول اعمّ من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشئ
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادّة او آلة او زمان هذا التفسير لفظة
الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه عدم زمانى
لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو انّ كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو انّ كلّ ما لم يكن مسبوقًا بمادة وزمان
فلم يكن مسبوقًا بعدم ويتبيّن من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان
يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقًا زمانيًا وعند هذا يظهر انّ
الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط **قال** والابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادّى والاحداث
هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع فتقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل
الشارح **تنبيه واشارة** كل شئ لم يكن ثم كان فتبين فى العقل الاول ان ترجح
احد طرفى امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل
عن هذا البيان ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك
الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه
يجب عنه **اقول** المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده
وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولى وان كان قد يمكن
العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى
التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من
غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور
الممكن المعلول مع ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا او جديدا ولا يقف بل يؤدى الى
الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما
فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح عن السبب الاول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها
لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت
واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى
وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل

الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هف فهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما لم يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفى النسخ زيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما فى مهية ذلك الشئ او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او لعد وجوده بتفريق له فالاول كما فى الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود

اولما يعرض بعد الوجود كما مرّ وعارض الفاضل الشارح ذلك بانّ الواحد قد يُسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك فى انّ مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن الشئ
واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير
فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق
واحدة متقدمة حتى يلزم تلك الامور بتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور
الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه انّ السلب يفتقر الى ثبوت
مسلوب عنه يتقدمه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ
يوجد المقبول فيه ولاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فانّ الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
كونه له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ فامر يكفى
في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ
واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر
لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض العلة والمعلول
من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مرّ **اوهام وتنبيهات**
قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبًا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوى في خطيرة الامكان أفول ما وقال آخرون بل هذا الجسم
المحسوس مستحيل لتراكيبه فوائم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لعدة من او لعدة اشياء ومن جعل غير ذلك من بعد ذلك وهؤلاء
في حكم الذين من قبلهم تحرير ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان بنبه على ما هو الحق عنده منها وأقول اختلافهم
في المبدء الفرضي من المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيأتها ونفوسها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان المحسوس
الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود من انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف لشيء من
ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي
بانفسها غانية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم ع حكاية عنه حاكمًا
بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة
بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى
انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما
مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما

القائلون بانه واحد فمنهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء
او بالعنصر الواحد واما القائلون بما فوق واحد فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فمنهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خير وشرير وبعضهم يزدان واهرمن و
تارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قال وذلك
محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال
من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا
نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف
يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حيث كان اصلح لوجوده ومنهم
من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ
آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لمه هؤلاء هؤلاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب
اثنان واكثر شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين فذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
من المعتزلة وسائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا
بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد
لشئ ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ ينافى عدم التناهى
وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا بناء

على انّ الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
موجودة بالفعل الى قوله فانّها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة
والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى وقد اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف
يمكن ان يكون بحال من هذه الاحوال الى قوله فتقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب
تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ما لا يتناهى يمتنع [illegible] الى هذه
الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد فيزداد عدد تلك الاحوال [illegible] ما لا
نهاية له ثم انّ هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث
فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال
الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل
او لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصيص و
بين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص غير
غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء
انما يقولون بتخصص على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو
القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً
من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى انّ وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا لشئ آخر
غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من
غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساوى النسبة
اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وتغيب ذلك من الامثلة
المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن بعد وحذوه وغيرهم من
المتكلمين المتأخرين وقد اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم ختم اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء وهؤلاء **قال** فبادر قوم لا ء
قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون انّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان
مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون انّ واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بجميع صفاته واحواله الاولية لانّ ذلك يقتضي عدم الفعل
جانب الفاعل فانّ الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له يجب ان يكون فاعلا
دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه
وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي
لا يتوقف وجودها على شيء غيره ككونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها
الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا
تكون واجبة له اذ انه بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل
فاشار الى انّ العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة
اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل
عن حالة اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه
من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لانّ يفعل فيه من الباقية
قال ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان تنبعث جزافا وكذلك
لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجدد
وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد
فكون حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد
لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما
او كتحرك كان يكون له لو كان قد زال ومات او غير ذلك كالعوائق لما كان الفاعل المختار
عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج
الى اثبات شيء نسبته يخصص الذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغيرهم ائمة
علی علة عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد وان
تتبع امراً متجدداً يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو
الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً وهما منفيان
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر
كالرياضة او طبيعة كالتنفس ونزاع لحركات المرضى او عادة كالعبث باللحية مثلا
وهو باعتبار صدوره من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه
ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق
او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية
التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً او غيرها الا بتجدد
وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه
وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر
آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئاً قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى
اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء حالاً واحداً مستمرة على نهج
واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً واما صدوره في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد
شيء غير الفعل وكلامهم قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال
القول بان لا يتجدد شيء استناداً الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال وسواء
جعلت التجدد لامر يتيسر لحسن من الفعل وقتاً ما يتيسر يعني القول بصلوح بعض
الاوقات او منع يتغير صيرورة الفعل ممتنعاً ثم بعد كونه ممتنعاً او غير ذلك مما يجري
مجراه بحسب [illegible] الانسان او [illegible] لامر الكثير بان زال عند الوقت الصالح

امتناع كان فزال عند وقت كالامكان او غير ذلك بحسب عاداتهم فان القول بجميع
ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه **قال** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الاذهان ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال
اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس تناقض كونه دائم الوجود بغيره كما برهنت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان
يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا حادثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث هو كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في آخر **قوله** او بعده من غير تخصيص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد برهنت في صدر النمط على فسادها وبينت لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية
عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو قول خطاء ليس
اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل
بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا

مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان
يدخل كلها فى الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا ولم
يزل غير المتناهى من الاحوال التى نذكرها معدوما الاشياء بعد شىء وغير المتناهى
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى ينقص كل يوم وكمعلومات
الله التى هى زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التى
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحا فى كونها غير متناهية وقوله وانما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شىء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم وانه
لم يكن يصح وجود الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا فى وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه
وبين كون الاخير اشياء متناهية ففى جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود
اشياء اخر كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك صحيح فهذا
هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه
بان تغير لفظها تغيير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شىء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق انا كلما

وقتا یفرض فیما مضی فلا یقع بینه وبین الحادث الیومی من الحوادث الا عدد متناه فاذا کان کل وقت وجمیع الاوقات عندهم واحدا ففی جمیع الاوقات هذا الحکم یکون حقا وان کان معناه ان الحادث الیومی لا یوجد الا بعد انقضاء ما لا نهایة له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا یجب من اعتبار ما نبهنا علیه ان یکون الصانع الواجب الوجود غیر مختلف النسب الی الاوقات والاشیاء الکلیة عنه کونا اولیا وما یلزم ذلک لزوما ذاتیا الا ما یلزم من اختلافات یلزم منها فیتبعها التغیر لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذکر ما هو الحاصل من مذهب الحکماء ههنا وهو ان الواجب لا یختلف نسبته الی الاوقات والی معلولاته الاولیة یعنی العقول التی لا واسطة بینها وبین المبدأ الاول اذ لا واسطة غریبة بینهما وما یلزم ذلک لزوما ذاتیا یعنی النفوس الفلکیة والاجرام الکلیة فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شیء آخر الا ما یلزم من اختلافات یلزم منها یعنی الحرکة السرمدیة اللازمة من اختلاف اوضاع تلک الاجرام فیتبعه التغیر یعنی الحوادث الیومیة **قوله** فهذه هی المذاهب والیک الاختیار بعقلک دون هواک بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع فی القدم والحدوث سهل بالقیاس الی التنازع فی وحدة واجب الوجود وکثرته فان ذلک مما لا یرخص التساهل فیه ولیس مراده ان مسئلة القدم والحدوث تتعلق بمسئلة التوحید

النمط السادس فی الغایات ومبادیها وفی الترتیب

قال الفاضل الشارح غایة الشیء ما الیه یتحرک حتی وصل الیها وقف والصواب ان ذلک هو غایة الحرکة اما الغایة المطلقة فهی اعم من ذلک وهی ما لاجله یصدر المعلول عن علته الفاعلیة ثم قال وهذا النمط مشتمل علی ثلثة مقاصد احدها بیان ان کل فاعل بالقصد والارادة فهو مستکمل بفعله وثانیها اثبات العقول وثالثها بیان ترتیب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله یعنی مسئلة القدم وما سیاتی لما بعده بیان الاول هو ان الباری تعالی ان لم یکن مستکملا بغیره لم یکن فاعلا بالقصد والارادة وح کان موجبا وذلک یؤکد القول بالقدم وایضا عند القائلین بالحدوث الذی نحو الیه هو قولهم ان الباری تعالی اراد فی الازل خلق العالم فی وقت

بعینہ وبابطال انہ یفعل بالارادۃ یندفع ہذا العذر وبیان الثانی ہو ان بیّن
کون حرکات الافلاک شوقیۃ تشبہیۃ الذی بہ یستدل علی وجود العقول انما
یثبت بعد ثبوت ان حرکاتہا لیست للعنایۃ بالسافلات وذلک انما یثبت
بان یقال لو کان حرکاتہا لاجل السافلات کانت ہی مستکملۃ بہا والعالی لا یکون
مستکملاً بالسافل واقول انہ لما اثبت للوجود مبدأ اوّل فی النمط الرابع کان
من الواجب ان یبیّن کیفیۃ مبدئیۃ فذکر ذلک فی النمط الذی یتلوہ المشتمل علی
الصنع والابداع ولما ذکر الافعال کان من الواجب ان یشیر الی غایاتہا فبدأ بالاشارۃ
الی احکامہا الکلیۃ وہی ان ای الفاعلین لا یکون لافعالہ غایۃ وایہم یکون لافعالہ
غایۃ ثم اشار الی غایات افعال الصنف الثانی ودل ذلک علی وجود موجودات
مترتبۃ ہی مبادی لغایات تلک الافعال بل لوجود ہذا الصنف من الفاعلین
وساقہ ذلک الی النظر التام فی اثبات تلک الموجودات ثم ترتیب الوجود النازل من
المبدأ الاول الی المرتبۃ الاخیرۃ ولذلک وسم النمط بالغایات ومبادیہا وفی الترتیب
تنبیہ اتعرف ما الغنی الغنی التام ہو الذی یکون غیر متعلق بشیء خارج عنہ فی
امور ثلثۃ فی ذاتہ وفی ہیأت کمالیۃ اضافیۃ لذاتہ فمن احتاج الی شیء آخر خارج
عنہ حتی یتم لہ ذاتہ او حال متمکنۃ من ذاتہ مثل شکل او حسن او غیر ذلک او حال
لہا اضافۃ ما کعلم او عالمیۃ وقدرۃ او قادریۃ فہو فقیر محتاج الی کسب ہذا تعریف
لمعنی الغنی والمقصود ان مراعاۃ معناہ المحمول علی المبدأ الاول یقتضی ان لا یکون
لفعلہ غایۃ مباینۃ لذاتہ واعلم ان صفات الشیء ینقسم الی ما ہو لہ فی نفسہ والی
ما ہو لہ بسبب وجود شیء غیرہ والاول ینقسم الی ما لیس من شانہ ان تعرض لہ
نسبۃ الی غیرہ والی ما من شانہ ذلک وہذہ ثلثۃ اصناف الاول ہو الہیأت
المتمکنۃ من ذات الشیء والثانی ہو الہیأت الکمالیۃ الاضافیۃ وہی کمالات
للشیء فی نفسہ ہی مبادی لاضافات لہا الی غیرہ والثالث ہو الاضافات المحضۃ
والشیخ ذکر ان الغنی التام ہو الذی لا یتعلق بغیرہ فی ثلثۃ اشیاء ذاتہ
والہیأت المتمکنۃ من ذاتہ والہیأت الکمالیۃ الاضافیۃ لہ ولم یذکر الاضافات
المحضۃ لانہا متعلقۃ الوجود بغیرہا ثم لما ذکر ان الغنی ہو الذی لا یتعلق فی ہذہ الاشیاء

بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الامور بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى
كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
معلول ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من افادة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئاً واحداً فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود ولكن يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود
وايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذكر مهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من
صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى
الغير في هذه الامور شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود اذا انهما ايضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفاً مقبولاً والثاني قولاً مستنكراً غير
مقبول مع كونهما في الحكم واحداً بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالاً لفظياً وكان من الواجب ان يقول
ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالاً لفظياً وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفاً بما يقابله
بل ورد التعلق الذي يقوم مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصداً
للتعريف ورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**

اعلم ان الشیٔ الذی انما یحسن به ان یکون عنه شیٔ آخر ویکون ذلک اولی به من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقاً وایضاً لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافاً فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی کسبه ثم قوماً من المتکلمین یعللون افعال الباری جل ذکره بالحسن والاولویة فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل ذلک خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله مقتضی لاسناد نقصان الیه وتقریره ان الشیٔ الذی یحسن به ان یفعل فعلاً ویکون ان یفعل احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلاً وکان ما هو احسن به من شیٔ آخر ایضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخری کمالیة اضافیة الی شیٔ آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلاً ولا ما هو احسن به من شیٔ آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد یستفید ذلک الشیٔ من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال منتقر فی کسب الکمال الی غیره تنبیه فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان یفعل شیئاً لما تحتها لان ذلک احسن بها ولتکون فعّالة الجمیع فان ذلک من المحاسن والامور اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئاً لاجل شیٔ وان لفعله لمیة هذا تصریح بالمقصود الذی اومأنا الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة لما قبله ومراده واضح وجعل الحکم عاماً متناولاً لجمیع العلل العالیة التی هی تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل ذکره مطلقاً لان الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من یقصد وجود تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه مستکملاً بتلک الغایة والثانی من حیث یتم فاعلیته بهیئة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصاً فی فاعلیته والحق الاول لما کان تاماً بذاته واحداً لا کثرة فیه ولا شیٔ قبله ولا معه فاذن لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله تذنیب اتعرف ما الملک الحق هو الغنی الحق مطلقاً فلا یستغنی عنه شیٔ فی شیٔ وله ذات کل شیٔ لان منه او مما منه ذاته فکل شیٔ غیره فهو له مملوک ولیس له الی شیٔ

فقر سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب
ولاشك فى ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً وهو
سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل
شئ له وهو ايضاً اضافى وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية
للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه
تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن
لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن وعلى ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به او لم يحسن
فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئاً ينبغى للمستفيد اى
يكون ينبغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد
بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح
مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى
لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه
اللفظة فى الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن
الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما فى
الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين
لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا
وعلماء اللغة جميعاً ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى
كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذه

الکلام الذی استحسنه للخواص والعوام وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل
لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد و قلة انصاف حاشاه
عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفایدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا فی الجواد
یجب ان یق للحجر الذی سقط عن سقف و وقع علی راس عدو انسان ما فمات ذلک
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجواد انما
یکون من یصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة
کمال منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی راس انسان اتفاقا والاتفاق
یکون بالعرض ثم ان الوقوع علی الراس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال
او لا صفاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول فایدة الی ذلک
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده وکذلک
القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح و یزیل المرض بالعرض وانما یفعل
بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملایمة وهکذا حال سایر الفاعلات
الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید
الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف المبرد بانه شیء
یصدر عنه کیفیة کذا و کذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
کیفیة کذا و کذا لم یحتج ان یقول بالذات ولنعود الی المقصود ونقول فاذن
قد ظهر ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله
او بما یستعقبه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح فی قول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة
للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا
فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی
المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص ای مستعیض فظهر ان هذا

ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل
حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض فقد يتميز عند الاختيار من نقيضه
ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يتوقع فيه انه اولى فى نفسه ولم
يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد
والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يعرف
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل
لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يرجع الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه
غنيا جوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل
احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير
غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل
بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** كل دائم حركة بارادة
فهو متوقع لاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فاجل عن ذلك فعلا اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل
وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود
ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة
للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل
الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك المحسن
ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان
الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره من وجه آخر وههنا يقال
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب
حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم
وقد نبه على فساده بما مر وهذا حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل
له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده
ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن و

القبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم
فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل
يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب عن التنزيه
والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه
الفصول اشارة لا تجدن طلب مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في
العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه
في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستقدى سبيل تفاصيلها
لما بين ان العلل العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان
النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون
صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف
فذكر في هذا الفصل ان يمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير
المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع
الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بخلوقاته
وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله
اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك
ايضا لاعتبار معنى الغنى في حدّه وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان
به يلزمه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم ويجره نحو الاستكمال ولما ثبت
ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل للسافل ولما ثبت ان الله ليس
فاعلا بالارادة فقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك وافق له

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكاينات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه معنى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان الزامه لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كاملا بفعله فان الناقص لا يطالب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمات يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من ينظر في الكلامين وانصف تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية
المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل امثال
ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يزل
شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب
بل كل شئ لا بما حاضر تحقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان
يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تتمة لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما
نفس السماء فهى اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لتنال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت العقول في
هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة
الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الغاية
عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
من ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء
قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التى لا تعلق لها بامر جزئى
التى ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات
اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى
بالعقل والثانى هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية
المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوى يطلب بارادته

ما هو احسن واولی به والثالث ان المراد الكلی كما مرّ ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا
امّا موجودة الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال العقلية
المجرّدة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال فيما لم يزل لها شیٔ معقود ثم حصل
او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كلها حاضرة حقيقية
ليست جزئية متغيرة كالظنية والتخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
القوى الجسمانية وهی مبرأة عنها والمحرك السماوی بخلاف ذلك فانه مريد
لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه
بالحركة فيفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلی لا يكون مرتبطا بجسم
كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هی ناقصة تطلب مبادی الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وانما
نفس السماء انّما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشائون
او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة
فيها انفعالية ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلی المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان ای ان كان
صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجبا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه
لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والمراد هو ما يوجب القطع لوجوه هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا
حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن
ان يقال ان تحريكها السماء لاجل غرض شهوانی او غضبی بل يجب ان يكون اشبه من
عقلنا العملی اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهی النسبة بالمبادی
العالية التی هی العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادی فنقول قد
تبين فيما مر ان التحريك الارادی يكون صادرا امّا عن تصور حسی او عن تصور
عقلی والصادر عن التصور الحسی يكون الداعی اليه امّا جذب ملايم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن النفس الانسان بحسب عقله العملى
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يختصان بالجسم الذى
يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فليلتذ او ينتقم
من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود
فى الحيوانات متناهية فاذن هوائية حركاتها الصادر عن العقل العملى **قوله**
ولا بد ان يكون لمعشوق مختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما
اقول كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه
وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذى يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هى لمعشوق مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل لذات او شيئا محصل للذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كما او كيفا او ما يتبعها من كمالات للجسم وح انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة وموازاة او
ملاقاة لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال الحال من المعشوق
واما ان لا يكون الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لشان ما يشبههما **قوله ولو كان الاول لوقف**
اذا او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه
لا يستقر اقول اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحرك ذاته او حالا منه وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك الذى لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل ابدًا وكان المتحرك يطلب ابدًا فهو طالب للمحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بما جوهرها فلك مجرد عن الغواشى المادية يستحيل
ان يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل
بالحركة ذاته اوحاله بل هو شئ متحصل الذات خارجًا عنه ليس من شانه
ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه
لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه
يستقر متجال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين
المذكورين اعنى الوقوف عند النيل و طلب المحال فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا
يستقر **قوله** فلا ينال لكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدايم و ذلك اذا كان
المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولنوعه و صنفه حفظ بالتعاقب آى فلا ينال التشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب نسبة المنقطع الحاصل من الحركة بالدايم لا يصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة
اليه لا محالة و لنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك
الباقى المحفوظ دون الزايل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور التى
بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحًا عنه الخير الفايض من حيث هو يتشبه
بالعالى لا من حيث هو اضافة على السافل فيكون المتشوق يعنى محرك السماء
متشبهًا بنحو ما من التشبه و فى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها يعنى
يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهًا ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق
وهو العقل من حيث براءتها عن القوة مترشحًا عنه الخير الفايض اى فى حال كونه
راشحًا عنه الخير من حيث هو يتشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول
هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به من حيث
البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح
عن معشوقه وفى لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه و يرشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل مما يمكن من التعاقب يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار يعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بيّن في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع واما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المشبه اعني العقل قوله لو كان التشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها لتشابه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في بعض مواضع آخر ان لكل ذلك فقد تخصصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء على كل النسب يحتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض و يلزم من

ذلك اختلاف مباديها المتشبهة بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل فهو متشبه بما يحيط به
عليها سابق بانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
الاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن المتشبه التام
لا مخالفته وليست التشابه موجودة الا في قليل يعني في الممثلات لفلك البروج
غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل
كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر
مدخل في ذلك فان المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل
امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على انياتها لكون ليس لنا الى معرفة مهياتها المتخالفة طريق على ما سيجيء بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه
فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي
كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به
واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها
ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة
على هيئة نفاعة لما يجب وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استفيد
منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة
الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وكان لقائل ان يقول لما كان
لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع
للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا
عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف هذه الحركات وجهاتها يشبه
ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا اسمعوه ايضا

وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان
يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان لنفس الحركة
ليس لاجل ما تحت الحركة القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف
الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به
بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض
له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والاخر
يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل فلك يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون
ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول
قايل ان السكون كان يتم لها به خيريتها بخصها والحركة كانت لا يضرها فى الوجود
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الا نفع وان
كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة
والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلاجرم
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز التكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اتحاد اصل الحركة
الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان
كذلك وقع الاختلاف ههنا لسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت
الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرا قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها
دورية هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني الاول العلة واعترض الفاضل
الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه
ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو
صح على الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا
باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة
فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا
كون التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجب خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة ممتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات الفلك فاذن يكون استدارتها التي هي هيأت تابعة لها بحسب شيء

آخر ولخص زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة
كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه في الجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة
عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا ومع ذلك انه اذا كان المحرك يريد تشبها ثابتا
منه على الثبات امران يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام
كما يعرض في ذلك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت ان طلبت الحق
بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه
كيف يشبه تشبيه الخيالات لا معقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعداد تلك القوى السماوية وانت عند تلويح المعقولات
في نفسك تترتب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى
محركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا
لما كنا فيه فاسمع اقول قد تبين لنا ان محرك الفلك انما يحرك بتحريكه اياه
اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى
الفعل وان كانت كمالات ما لكنها ليست كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريئا من القوة فلكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع
اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه
الشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
المعلقة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها كماهيات
كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما
يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ
الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عندما تعن لنفسه الناطقة في افكارها العقلية بل
تشتغل فيها بصورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة لا
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها
في انبعاثها وانبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة تامة فاعلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك
كنفوسنا الناطقة بعينها واشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التأمل ولا تتابع بالفكرة بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
حتى قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد في باقي الفصل واغنم وههنا تم
كلام في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك
هو وجه مناسبة ما من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل
تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا
قد يقالان لغير المعنيين النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم
لذاته وتلحق كل ماله او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم
المنفصل وهي تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في
الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الانتقاص
لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالفلك
ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية
واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل وعدد تلك الاعمال والذي
بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع فرض
الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة
يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل
اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان
والثانى قوى يفرض صدور عملها منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة يختلف
ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
صدور اعمال متوالية منها بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة التى يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف
الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ
فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال
وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك
مثل بالمدرة التى تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تتحرك حركة غير متناهية
بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى لا يقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان
بغير المعنيين يعنى يقالان الكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التى يفعل
حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن
الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع فى ان ثم انه يزول عند كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد و
يكون صيرورته غير موصل دفعة وان يبقى زمان لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا
والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به ان
الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب فلاطون
ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج وهنا نقضات والحجة المشهورة
للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا فى آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك منه واصلا ومباينا له معا فاذن
هما متغايران فلا يمكن تتالى الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالجزء
الذى لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا
لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة واحدة
وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى حركته عنه انما
يقع فى زمان كالحركة فاما آن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنى به آنا صدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين
لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة اللامماسة فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة المتحرك عن حد ما مقربة له
الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولا تسمى باعتبار الايصال
ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن وليس من الامور
التى لا توجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث
ايضا فى آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذى يحدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى يفعل حدودا وقطعا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حدودا مثل الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهى الى حد ما يرجع عنه فهى قد فعلت ذلك الحد واما اوردوا لفظ بعد

بعد

ذكر الحد وكان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطة زوايا الانعطاف او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى مكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا ككون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجوب الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى عن

ذكر وجود الميل الثانی ثم اشار الی تغایر الآنین بقوله والآن الذی یصیر فیه غیر
موصل دفعة غیر الآن الذی صار فیه موصلا دفعة و اشار الی وجوب وقوع زمان
بین الآنین بقوله وبینهما زمان کان فیه موصلا وذلك لان المیل الثانی لم یتجدد
فیه بعد وانما قال وهو زمان السکون لامحالة لان لنسب الحرکة اعنی المیلین
معدومان ههنا وقد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها بیّنه علی استحالة تتالی الآنات
وفیه اشکال وهو ان عدم الآن یکون اما علی التدریج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانیا والثانی یقتضی ان یکون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فیلزم تتالی الآنات قال واجاب عنه الشیخ فی الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان یکون علی التدریج او دفعة تقسیم غیر منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان
یکون عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده فلو قال السائل الیس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتی یقال انه فی جمیع الزمان الذی بعده فلو قال السائل لیس البحث
عنه استمرار عدم ذلك الآن حتی یقال انه یستمر فی جمیع الزمان الذی بعده لکان
جوابه ان ابتداء الزمان الذی هو فی جمیعه معدوم لیس آنا آخر بل هو عین ذلك
الآن ولا یستحیل ان یتصف الشیء بصفة فی زمان ویکون فی الآن الذی هو طرف
ذلك الزمان علی خلاف تلك الصفة قال هذا تقریر کلام الشیخ والاشکال
باق علیه من وجهین الاول ان حصول الشیء وعدمه علی التدریج غیر معقول
لان زمان الحصول یحتمل الانقسام ففی الجزء الاول منه ان لم یحصل شیء
لم یکن الحصول فی ذلك الزمان بل فی بعضه وقد قیل فی کله هف وان
حصل شیء وکان الحاصل هو الذی سیحصل فی الجزء الثانی بعینه کان ذلك الشیء
فی الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان کان غیره لم یکن ذلك حصول شیء
علی التدریج بل حصول اشیاء کثیرة فی اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما یحصل دفعة ثم یستمر بعد ذلك زمانا فان کل حاصل
بعد ما لم یکن فلا بد له من اول حصول یکون هو حاصلا فیه فیلزم من ذلك
تتالی الآنین الثانی لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان یکون عدم الآن حاصلا فی
جمیع الزمان الذی بعده من غیر ان یکون لذلك الزمان طرف هو فیه معدوم فلم

لا يجوز ان يبقى اللاامّاسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة مع انّه اول الزمان
اللاامّاسة طرف ان من المماسة وح يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجّة اقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشى الذى له هوية اتصالية تنطبق ان تحصل الا فى
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هى شى واحد من شانه
قبول القسمة الى اجزاء ففى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا
على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشى فى ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب وان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا
لا ينافى الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج
بل اما فى طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما فى
زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد
فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشى حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة
فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه
وهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان
الذى يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هنا صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما
الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المتقدمة الذكر
فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فانّ آن المماسة
التى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزمان لا ينتهى الى

دوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولانهما لا يوجد الا في اطراف
الازمنة ولانهما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة
الا اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في
الكتاب ولذلك يتعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصل
واشارته الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنده الا احدهما اي كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله فكل حركة**
في مسافة ينتهي الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين
شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره
ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الحد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم
فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار للحركة على ما مر لا اول له
ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هي مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان يتصل دايما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية دورية
واعلم ان القايلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع
حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دايما ولا حركة متصلة
دايما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار **قوله** انما يجب ان يتصل صار غير موصل ولا يجب ان يتوهم ما
يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا بينهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا
لا يقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم
التي حكينا عنهم اعني التي تتبعها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
المنسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا
يوجد منها شيء هو اول لها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها الى بعض وهكذا الحال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك
مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا
غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لا
معانيها الصحيحة هذا ما يمكن ان يقال في تقرير المسئلة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان
يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قد صح في الفصل
الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على
اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل
تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته
جسما ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك
الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال اقول يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركت جسما فلا يخلو اما ان تكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالات اما الاول فلما يشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا
يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى
من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه
ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون
تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ثم هذا لم ينبه عليه الشيخ في هذا الفصل الا
انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان
مبدأ التحريكين واحدا بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل
فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية بالاعتراض المشهور

الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطؤ وح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد
عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا
عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان يورد عليه ههنا مما يرد هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض الائمة
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل
من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما تستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر
في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان
او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في الجهتين معا بالتناهي او يستحيل فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة واحدة

لاينافى سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودًا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى يلى الحال لم يكن الاستدلال على وجوب التناهى صحيحًا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية للزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها فى تلك الجهة ايضًا وبذلك افترقت الصورتان هذا ما عندى فى هذا الموضع واما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه الى بالفاظه حتى انظر فيها

مقدمة اذا كان شئ ما يحرك جسمًا ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضًا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوّلها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيًا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ما نعاعنه **مقدمة** اخرى القوى الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية وهى ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها يختلف باختلاف محلها على ما سياتى فى المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو فى الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت

مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى مما كانت اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها منقسمة بتجزيتها تجزيتها والفاظ الكتاب واضحة **قوله** فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية لما فرغ من المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسم في المقدار يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما سنبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل لما مر وقوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا متمم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل تم الزم المحال من حيث ما ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور ممتنع التحريكات عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير
المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذى استعمله فيه هذا البرهان الذى
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى
اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو
عن معاوقات يقتضيها طباع بسايطها على ما تبيّن فيما مرّ وايضا اكثر
تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان
كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون القوى
الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية وفى بعض النسخ فهى غير جسمانية
فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها
لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية
هى السماويات فقد ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى يكون
مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شىء يكون كاملا لانه موجود
بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشىء هو عقل
ولا محالة يكون ذلك الشىء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** لعلك تقول قد جعلت
السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا
عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى تثبت هو المحرك اول
ولا يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين فى الفصل العاشر من هذا
النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا
قد حكم بانه مفارق عقلى وذلك توهم منا قضة فنبه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافى كون العقل مبدأ من وجه
آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائى والغاية وان كانت
من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهى من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما
معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك
دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها
يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم
ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع فى الاجسام احد هذه
الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون
تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركة لغير الحركة السماوية
الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى غير متناهى التحريك
تحرك قوة حالة فى جسم اى يتجدد منه وتلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة
حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على
انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى

هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بانّ الامور الحادثة فى النفس الجسمانية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغيّر ولو جاز فليجز صدور
الحركات منه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع فى شئ من القوى
بانها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب
ان المتغيّر انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة
لا يوجد الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعى
او قسرى فيكون كل حركة علة لتجدّد حال وكل تجدّد حال علة لتجدّد حركة فيحصل
التجدّدات فى المحرك والحركات فى المتحركات فاذن لا بدّ من متحرك يتجدد احواله
وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر
ثبت انتسابها الى نفس وامّا احتمال كون القوى الجسمانية قويّة على غير المتناهى بحسب
القوّة لانها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه
لا يتصور فيما لا يستمر انفعالا لانه وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلى
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية
ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق
متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا القول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس الفلكية عن العقل
وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهادها صاحب
المشائين قد شهد بانّ محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه
غير متناهى القوة وانه لا يكون لقوّة جسمانية وغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
انّ المحركات بعد الاوّل قد يتحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوها تصورات
عقلية ولم يحضرهم انّ المتصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوّة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
لم تسمح ان يقول انّ النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
فيزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه تدبّر فى بيان كثرة

العقول ان قوماً من المشائين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل
واحد من تو لية فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة
فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان
ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذى لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد
من المحركين متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز
ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً
من حيث كونه حالاً فى مادة وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
فى مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع اقواله وانتاجها
والثانى اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها
وتقرير ذلك ان تصور العقلى لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر فى النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن
ان يكون لما متحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية زعمهم
فاذن هى عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض و يشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب له القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بعد هذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على
كان طرق زمانه و يتبع عددها عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرح و يقول
فى رسالته التى فى المبادى ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

اكثر وان لكل كرة محركا ومعشوقا مخصا به وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه نفسه ووجود
مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيات
لوحدانيته يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع
فيلزم مما علمت ان لا يكون عنه الا الواحد بسيطا اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه
حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد
من الهيولى والصورة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل محتاجان الى ما هو
علة لكل واحدة منهما معا اولها معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول
الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي اقول فيلزم كما علمت في النمط الخامس
ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون
مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه
الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا
واسطة مطلقة للاخرى بل محتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة فان ايجاد المركب
مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة
شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم
ولا بنفس يتعلق به بل هو عقل محض فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادي محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقل
ان لم يكن محركا لذلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة تنبيه قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها الكثيرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما شرع ببيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا لتذكر وان تنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها
الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف
عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه وقد يمكنك ان تعلم بشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب
والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وتباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى امتناد كل حركة
الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب
الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزوية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
افلاك كلية محيطة بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل
يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه
مما لا بد منه وان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا
فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية
ويجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

ورجعة وسرعة وبطوء او بعدا او قربا من الارض فمن غير المحصلين من جعل لتلك
الاجسام اشكال غير الكرة كالقائلين بالشلجميات والحلق والدفوف وامثالها وجعلو
ها منضودة في حق تشتمل عليها هو تحت فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها
ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يسلكون من
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع بقرب
من خمسين وما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل
اثبتوا لكل فلك كوكبا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر ويحيط بفلك آخر له يسمى
المايل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن الممثل المايل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن
الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
وهو في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربها حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس
يرى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس والمركوزة
في الخارج المركز وبازاء العطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المراکز المراکز الارض وثمانیة خارجة المراکز عنه وستة افلاك تداویر یتحرك الفلك الاعلی بالحرکة الاولی الیومیة السریعة ویحرك ما دونه بحرکته ویتحرك فلك الثوابت بالحرکة الثانیة البطیئة ویحرك ما دونها ولکل فلك من الباقیة حرکة خاصة الا الممثلات الستة التی فوق القمر فانها لا یتحرك غیر الحرکتین المذکورتین فینتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحرکات الافلاك الخارجة المراکز والتداویر ویترکب حرکات الکواکب المختلفة الطولیة من هذه الحرکات علی تفصیل المذکور فی کتب الهیئة وبقیت الحرکات العرضیة الموجودة لتداویر الخمسة المتحیرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحرکة المقتضیة لتناقض البعدین قطبی الفلکین العظیمین علی ما یظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقیقة محتاجة الی اثبات اجرام آخر یتحرك بها وقد اشار الشیخ وغیره من الحکماء والمهندسین الی ان عدد هذه الافلاك ینبغی ان ثبت مضافة الی ما سبق لاجل هذه الحرکات الآن الآراء لم یتفق بعد علی ذلك اتفاقها علی ما سبق ذکره فهذا هو الفصل المجمل فی عدد الافلاك **قوله** ویلزمك علی مبلك ان یعلم ان لکل جسم منها کان فلکًا محیطًا بالارض موافق المرکز او خارجا او فلکا غیر محیط مثل التداویر او کوکبا شیئا هی مبدأ حرکة مستدیرة علی نفسه لا یتمیز الفلك فی ذلك عن الکواکب وان الکواکب ینتقل حول الارض بسبب الافلاك التی هی مرکوزة فیها لا بان ینخرق لها اجرام الافلاك ویزیدك فی ذلك بصیرة انك اذا تأملت حال القمر فی حرکته المتضاعفة واوجبه وحال عطارد فی اوجبه وانه لو کان هناك انخراق یوجبه جریان الکواکب وجریان فلك تدویره لم یفرض ذلك کذلك وهذا هو الفصل الثانی وهو معرفة کثرة النفوس المحرکة لهذه الافلاك وهو بحث حکمی ولذلك قال ویلزمك علی اصول واعلم انهم اختلفوا ایضًا فی محرکات الافلاك الجزئیة للکواکب السبعة فذهب فریق الی ان کوکب منها بنزلة مع افلاکه منزلة حیوان واحد ذو نفس واحدة یتعلق بالکواکب اولا تعلقها بافلاکه بواسطة الکواکب بعد ذلك کما یتعلق نفس الحیوان بقلبه اولا وباعضائه الباقیة بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحرکة منبعثة عن الکواکب الذی هو کالقلب فی افلاکه التی هی کالجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعًا اثنتان للفلكين
العظمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب ابو البركات الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبت للكواكب ايضا محركات
وضعية على نفسها كما اثبت لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فان لم يكن محوصا لاثر اى فيه لانعكاس كما يرى من الحالات وغيرها من
او اجسام موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات
على حاله وان لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعى فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه
الطبيعى فعدد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب جميعا
والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شئ هو
مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب ويؤكد
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة فى الابداع بصور كمالية زائدة على صور المثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم الذى يذهب
اليه عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك فى الافلاك كحركة الحيتان فى المياه فان القول
بتلك ... حركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قوله
لا بان يخرق هذا اجرام الافلاك والثانى برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار
يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو عند
كونه فى الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه فى تربيعى
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه فى كل دورة مرتين احدهما
عند كونه فى تاريخنا هذا فى اول العقرب بالتقريب والثانى عند كونه فى اول
الثور لان اوجه العقربى يكون ابعد من الارض من اوجه الثورى بخلاف
القمر فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوى وهو عند كونه

لكونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين جزء وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزء او كسرا ويحمل الحامل معه فيذهب بهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزء وكسرا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزء وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزء وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منها اثنى عشر جزء وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى المركز مقابله الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير لبعدها بقدر الحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثاله

فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير بنصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافا والمركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاولى هذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليه الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت
حركة مركبة الى جهة بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس المتمزجات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر لك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك

الواجب كتاب شیء مستبعد فضلا عن محال **تنبيه** وتعلم انها كانها فى سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها معشوق الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى ابقراط من القدماء وانما عبر عن الشيخ عنه بقوله ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عدد ها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه **قوله** وتعلم ان اختلاف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع ليست من طبيعة واحدة بل هى طبايع شى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناعها عن الخلو عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عام هى مبدأ لجنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** يبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع

منا بيان ذلك كله هذا هو البحث على تعرف المبادی الفاعلية لهذا الاجرام الاجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد بيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعلا فانما يصدر عنه اذ اصار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكی علة لجسم فلكی يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة حال الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة و وجوبها و لكن وجود المحوى وعدم الخلا فی الحاوی هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی العلة كان معه للمحوی امكان لان تشخص العلة متقدم فی الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوی واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فی نفسه واجب لعلة ما فالخلا غير ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والمحوی فيه قال الفاضل الشارح هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول هی ان يتبين امتناع كون الجسم والجسمانيات علة لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهی العقول الاول و المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام الغالبية علة للبعض ولما كانت الاجسام الغالبية منقسمة الى حاو ومحوی وكانت علته الحاوی على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما هو حال فی جسم على الوجه العام على ما سيأتی لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احرج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ ما لا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد فی الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول و وجوده

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله ح الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثانية ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكها وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك المعنى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يكون عدم الخلاء واجبا لذاته منافيا فى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الغرض هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع واقادمه وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ ح فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكى الى قوله وحدها لا مكان متصلة هى اصل القياس فان القياس استثنائى واما اوردنا لبيان كلها غير متعرض لهذا الموضع

تمہیدًا لایرادہ متخصصًا و قصدًا المزید لا یضاح وهذا التالی هو المقدمة الثابتة وقوله ولهذا الوجود والوجوب نبعد وجود العلة و وجوبها بیان لذلك الحكم الكلی قوله ولكن وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی هما معًا استثناء للتالی علی سبیل الاجمال وفیه اشارة الی المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالی متخصصًا هذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا بتشخص الحاوی العلة كان معه للمحوی امكان لان تشخص العلة متقدم فی الوجود والوجوب علی تشخص المعلول ثم عاد الی بیان استثناء التالی مفصلا فقال لا یخلو اما ان یكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه ای مع وجوب الحاوی او غیر واجب مع وجوبه فان كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوی واجبًا مع وجوبه ایضًا لما بیناه فی المقدمة الثالثة لكنه یجب ان یكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غیر واجب مع المحوی فهو ممكن فی نفسه واجب لعلته فالخلاء غیر ممتنع بذاته بل لسبب هف فاذن لیس شئ من السماویات علة للمحوی فیه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی الی قوله علی تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولی حذفه لئلا یتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ینتظم بحذفه وضم ما قبله الی ما بعده واقول الاقتصار علی ما قرره اولا غیر كاف فی هذا الموضع لانه لم یقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبًا بعده والاقتصار علیه لا یفید مقارنة عدم الخلا المحوی المعلول فان المحوی مالم یتحدد بالحاوی المتشخص مكانه لم یجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم انه لو قید انه افاد ذلك لصار البرهان ح مقتضیًا لامتناع اسناد شئ من الاجسام الی علة اصلا لانه یقتضی كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان یفید العلة لكونه جسمًا متشخصًا حاویًا والمعلول بكونه محویًا لیستقیم البرهان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة یقتضی ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فی المتن فالاصوب ان یقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی الی قوله علی تشخص المعلول علی قوله ولكن وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی هما معًا ثم یضم بعد الی قوله فلا یخلو اما ان یكون عدم الخلاء واجبًا الخ فان بذلك یصیر تقریر تالی المتصلة متقدمًا علی تقریر الاستثناء

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا
التقديم والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل
الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذى هو علة المحوى لما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه
على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه
لدلالة المعلول فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر بحسب
ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر
كما مر فى النمط الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم
منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه لتوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة
للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة
اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عليه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف
من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير
اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة فنبهنا منه لان مجرد التمسك بالشرف خطابية
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك
الا بكونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتى والمبرهن
ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته وهم وتنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد وعن اثنين ولا محالة ان امكان المحوى
مع وجود الحاوى قد يعرض هنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجدا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمعو واعلم ان الحاوى انما كان وجوده بحسب امكان
المحوى اذا كان علة لسبق المحوى فيكون المحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد
بوجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن
شيئين تقرير الوهم ان يق لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست
لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين
ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم
على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من
ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان واحدا وعن اثنين اشكال لان
تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتهما عن احد او عن
اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم يوجب ما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف
القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تأثير العلة
عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرطه اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول واذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما مر كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لان السلا

الوهم ان يتوهم تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوى علة وذلك لايمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يلاقيه مع حصول ذلك التحدد ولكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا
يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والآخر بالطبع
يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والتنبيه لم ينف هذا الاحتمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تتوهم فتقول اذ خرج عن الاصول التى
تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى
فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير
الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال
ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض منه تحدد الحاوى فى باطنه
ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان
القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية
لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبل اللهم بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق
مع زيادة تقريبات وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن
علة واحدة تقدم وجوبهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وتم بقيد الحدود و
التنبيه الجواب هو الذى سبق مع زيادة ايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم**

وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعًا بحسب اعتبار انفسهما غنيان واجبا الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معًا ممكنين لم يكن هناك محدد شيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محددًا فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطًا فيكون ملأ او غير محيطة به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء بيان امتناع الحاوى علة للمحوى اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت المقدم الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى يكون كصورة او الجملة اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قايم سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ الصورة او يكون هى كصورته او معنى صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والى هذا الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودًا الا مع الجسم **تذنيب** وقد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضًا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور القايمة بالاجسام التى هى كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما هى فيه قوامها ولا توسط الجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما او لا فيوجد هما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصورها يحلها عليها واعراض لما بين امتناع كون كل جا ومن السماويات علة للمحوى وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير ظاهر فتمم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودًا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودًا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه انما يكون بها موجودًا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشى الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معًا ثم ناقضه بان قال نصّ الشیخ فی النمط السابع علی انّ علم الباری تعالی بغیره صورة فی ذاته فذاته البسیطة فاعلة وقابلة معًا اقول امّا تعلیله المذکور فباطل لان الشیٔ الواحد انّما لا یکون فاعلا وقابلا معًا لشیٔ فان الفاعل یجب ان یصدر عنه المفعول والقابل لا یجب ان یحل فیه المقبول بل یمکن والواحد لا یکون نسبته الی واحد آخر بالوجوب و الامکان معًا وامّا اذا اختلف المقبول والمفعول فقد یکون مثلا کالنفس فانّها قابلة عما فوقها فاعلة فیما دونها وههنا لو کانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لکانت فاعلة بالنسبة الی ذلک الجسم وقابلة بالنسبة الی الصورة الحالّة فیها فهما متغایران فاذن التعلیل باطل وامّا قوله نصّ الشیخ علی ان علمه تعالی صورة فی ذاته فان کان علی ما ذکره کان للشیخ ان یقول اعتبار کونه عاقلا للاشیاء غیر اعتبار کونه عقلا مجردًا یصحّ ان یقارنه صور المعقولات وان کان موضوع الاعتبارین شیئًا واحدًا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلک الصور وبالاعتبار الثانی قابلها علی انّ الحق فی ذلک ما سنذکره فی موضعه المقدمة الثانیة ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما یصدر عنها بمشارکة الوضع وذلک لان الصور صنفان صور یتقوم بمواد الاجسام کالصورة الجسمیة والنوعیة وهی کما انّ قوامها بمواد تلک الاجسام فکذلک ما یصدر عنها بعد قوامها یصدر بواسطة تلک المواد فیکون بمشارکة من الوضع فلذلک فانّ النار لا یسخن ای شیٔ اتفق بل ما کان ملاقیا لجرمها او کان من جسمها بحال والشمس لا یضیٔ کل شیٔ بل کان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام کالانفس المفارقة بذاتها دون افعالها لکن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب انّ فعلها من حیث هی نفس انما یکون بذلک الجسم و فیه والا لکانت مفارقة الذات والفعل جمیعًا لذلک الجسم ولم یکن نفسًا لذلک الجسم هف فقد ظهر انّ الصور انما یفعل بمشارکة من الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشارکة الوضع لا یمکن ان یکون فاعلا لما لا وضع له والا لکان فاعلا من غیر مشارکة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم یکون اولًا علة لجزئیه اعنی المادة و الصورة وهذه قد تقررت فیما مضی وبعد تقریر المقدمات نعود الی المتن ونقول قوله الاجسام انما یفعل بصورها اشارة الی المقدمة الاولی وقوله والصور القائمة بالاجسام والتی هی کمالیة لها یعنی النفوس انما یصدر عنها افعالها بتوسط ما فیه قوامها

اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولًا فيوجد بهما الجسم اشارة الى
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابًا لهيولات الاجسام
ولا لصورها بنتيجة وهنالك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله
بل لعلها يكون معدة لاجسام أخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثيرا
الصورة فى الاجسام الآخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من
مفيض الصور كالنار التى يجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فانه يعطل الاعراض ايضا يفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخين
ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة
على اثبات العقول هداية ونحو تحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه
ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء آخر فى جنس ولا نوع فيكون هذه
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هى من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا
يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معًا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب
ان يكون المعلول الاول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية واحدًا وان يكون الجواهر
العقلية الآخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول هذا فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه
شرع فى بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولًا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسمًا او جسمانيًا او نفسًا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمویات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفواید وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبا ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم
مبادء ومبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيحتاج ان لا يكون
الاجرام السماوية تبتدى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات هذا الفصل يشتمل على
ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ
الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها مما لا يمكن ان يستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكون لها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل
عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مما لم يجزم به سخيف زيادة
تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي
اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة
وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لانا وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين
عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل
القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي ذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
علة آخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجد موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحدًا ذا كانت جهة الصدور واحدة واما تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى
اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحدًا من حيثيتين وتكثر الاعتبارات
والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل حيثيات مختلفة
واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة
الى الاول ووجوب استنادها الى غيرها بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر
الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم
له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئًا لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء
وبتوسط ج د معلول ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معًا خامس وبتوسط
ب ج د معًا سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معًا
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معًا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في
هذه المرتبة اضعافًا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ عن
المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
كونه صادرًا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذًا ههنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفض شيئًا لم يكن موجودًا اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا نسبت ذلك الوجود الى الماهية وحدها
عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا نسبت لا وحدها
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز انتسابها كل واحد من الماهية والوجود بالامكان
والوجوب وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائماً بذاته لزمه ان يكون
عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في
اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي يستفاده من اول
واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمناً والتزاماً وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحداً والهوية والامكان يشتركان في
انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات
يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها
بالتثليث الموجود والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز
عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية
واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن وأقول قوله من الضرورة ان يكون جوهر
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك جوهر عقلي سواء كان
هو اول الجواهر او غيره لجواز ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا يتبين اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه
بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
الصورية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معاً والحيثيات اللازمة
له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **وقوله** فيكون بماله من عقله الاول الواجب لوجوده
وبماله من حاله عنده مبدئين اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله
والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ و وجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالية المذكورتين
التي بها صار مبدأ العقل آخر **وقوله** وبماله من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة الى حاله
في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك **وقوله** ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوماً من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات
مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع
كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء
واحد كما مر **وقوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند عليه للعقل الذي
تحته الى حالته التي له بالقياس الى مبدئه وعليه للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان
ذاته بالمادة اشبه وحاله الفايض عليه من مبدأئه بالصورة اشبه والمعلول ليشبه
العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ
لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل
ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة ومادة جسمانيتين الى تفصيل حالة في ذاته
الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكاً بالقوة وبالثاني
صار مبدأ الصورته التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل ولاجل كون المهية
والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية
بالصورية ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث
الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في
النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة فاقدموا جهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم
نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لافاضته
تعالى وهذه مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور
الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم و
اسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير
ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اعتقدوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن
نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهم والركاكة بالسبب المذكور وقد ذكر
فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى ساير كتبه لان كلامه مشعر
تارة بانه انما يصير عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
وان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل
اخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر
ولعله ذهب فى كتاب اخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان
وتعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها
وان كانت هى لا تدل فى هذا الموضع على مقصوده بل لعمرى قد ذكر الشيخ بحجة فى موضع هو
الحسن الفصول من هذا النمط فلا وجه فانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية فى هذا الموضع وكررها ذكروه من انها
من كونها امورا عدمية وامورا مشتركة يتساوى فى جميع الماهيات وما يجرى مجراها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجدة
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس

ما ظنه بل هي مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما هو في الوجود ثم قال
المعلول الاول يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والآلات الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما يترتب
صدوره عن الاول بكمالاته ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان
يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من ذلك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبعضهم فسادا قول الشيخ حيث قال فحقته لان ذلك يقتضي
كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منهم لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل لو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر حجة على
وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة وليس له
معول لبه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مغالط وليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند سببان
احدهما اشرف من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاشرف اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده
الى السبب الاشرف لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا مما لا يخفى على [illegible] كثرة لاجلها
قال الشيخ في [illegible] في هذا الموضع والاشرف يتبع الاشرف من جهات كثيرة ثم حكم لاجل

ثم حكم كحصل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي المبرى عن الامكان يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم بذلك ايضاً وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك هاد ون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره زاداً في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح يتحل بما مر **وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كلياً تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سبباً لوجود عقل وفلك معاً تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معاً فان الموجب الكلي لا ينعكس كلياً والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات **قوله** فالاول مبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي وجد الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً ليس حكماً بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلياً واحداً على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بتنبيه بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع للحقيقى على افرته هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنا لك تبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد للفصول المتعاقبة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصرى لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور بتدبيرات ترتيب صورها فى عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخر وهو العقل الذى لا يلزم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من جنس الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كانت وكل واحدة منها قابلة للتغير والحركة فى حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثيرها فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام بتوابعها لا يكون

ان يكون علة لمواد اجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون وجودها بلا مشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار وجود المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءً من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة بل هى معينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة فى حده كما مر قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استعداد هنا المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضا تصدر من ذلك العقل ولكن تختلف فى هيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المستندة الى الاستعدادات المادة المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا حصر تأثير من التأثيرات السماوية إلا بواسطة جرم عنصرى او بواسطة منفعلها على استعداد خاص بعد العام الذى كان فى جوهره فاض عن هذه المفارق صورة خاصة فارتسمت فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعلول هو الذى يحدث عنه فى المستعد امرا يصير مناسبة لذلك الامر لشئ بعينه اولى من غيره نسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما وفيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الا الامر آخر يس جمع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد فی وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق **قوله** ولا مبدا للاختلاف الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلی جهة المركز مما يلی جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك يوجد صورة العناصر بدلالت يشير الى سبب خلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلی المركز مما يلی المحيط الراتب فيفصل حشو الفلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمال واما ما وراء التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المتقدمين المنحلّة العلم يعني الكندی ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شیٔ ثابت في حشوه فلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثيف حتى يصير الى التبرد ارضا وما اولى النار منه يكون حارا لكنه اقل حرارة منه وما يلی الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبس مستفاد من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذی يلی الارض هو بارد والذی يلی النار فهو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود للجسم ليس له في نفسه احدی الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هی الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخری فان الابعاد يتبع في وجودها صور اخری يسبق الابعاد وان شئت قلنا حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ بالصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال ولا شبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادّة التي حدثت بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام
واما عن عدّة مخصوصة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيّتها الصورة جسم بسيط
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كلّه يفيض من جرم واحد
او يكون هناك سبب يوجب انقسامًا من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب
فيها بحسب نسبتها من السماويّة ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات
مختلفة الاعدادت يقوى بعدها وهناك يفيض عن نفوس انسانية والحيوانية
والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم اراد ان يشير الى اسباب امزاجات
التي هي مبادي للتركيبات فذكرانها انما يحدث بشيئين احدهما بسبب العناصر
من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات امّا النسب فكما ذات الشمس
لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها
وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل والصعود لاخراجه
عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فامّا
الامور الطبيعيّة من السماويات فكالهيئآت الفايضة على الطبايع والصور والنفوس
التي بها يصدر الافعال عنها فانّها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي
حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادّها و مواد غيرها
وفعاله صارت اذا صارت محركة لهذ الاجرام ما زجه بعضها بالبعض كما تشاهد
من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم انّ المراد من الامور المنبعثة
عن السماويّة انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيأت المذكورة التي
بعد من صنعها لات يكون مبادي افعال بخصها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة وليستعد بحسب قربها و بعدها من الاعتدال
القبول للصور المعدنيّة والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مرّ تقريره في النمط الثاني **قوله**
وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنيّة وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
سبيل الاقتصاص فات تأمّلها فيما احتبته من الاصول يهديك سبيل تحققها

من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو
النفس الناطقة كما كان اول مراتبها جوهرا عقليا هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا
كاملا غنيا فى اول ابداعه بما من القوة والنقصانات كان البارئة وهذا الجوهر لما كان
موجودا بوسايط كثيرة محدثا بحدوث مادته كان كاملا نه متاخرة عن وجوده
فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية السعلية عليها بالآلات
البدنية وبما يليها الاجسام التى بعدها القبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر الم
قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورهم عن السمويات يقتضى اعترافهم بان السمويات صالحة للعلية فلم يكون
اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابو عن ذلك بقولهم الجسم لا يصدر
عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا ينبغى هيبة اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام
يستدعى شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت
اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى
عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافى قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فقد
اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا
الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشيخ سنائى ثم اورد عنه جوابا نسبه
الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات
كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم
يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا
الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول
المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما هو منه فى النفوس فقط
والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب غير محصورة فيه ولاختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکثرة بل انما هو سبب لتعین کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور لکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فاعل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر محصورة والاول تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان مستنا د الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی استناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شیء الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی محض الخیر وما یتصل بذلک من المباحث وانما وسمه بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**

تأمل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب البدء وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولی من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب البدء ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعیة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها
مراتب العود اعني التصعد الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما
عرفتها اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا
فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذي ابتدأ منه وانتهى الى ذروة
الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في
صف المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها
بالقوة فهي في غاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها
ولما كانت الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به
بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضرها
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود منه من الجواهر الباقية اقول
لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة
وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين
في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك وقد اشار بلفظة لما الى ما ثبت
في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور
المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم
على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله
فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما
وانه مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة برهان

هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها يعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها فلو عقلت بالتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا و قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركتيه فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج ولزيدك بيانا فاقول ان الشئ اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه تسمية التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنايم يقظانا ففى هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر اما ضر يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فايدة وهى ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان

الفاعل والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
آلات لها بل لغيرها وقوله لانها يعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما جرى في النمط
الثالث من بيان كون النفس عاقلا بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها
واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت
بآلاتها تاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا
ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان يعقل النفس بآلات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان
اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس
والحركة استشهاد بالافعال التي يصدرها بآلات بدنية ويختل باختلالها وفايدة
هذا الاستشهادات جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم
اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة
جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتنية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس الجزئي وقوله ولكن
ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديره
ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات
ولا تكل هي في تعقلها بل ربما يثبت وانما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون
بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية
والنفس يقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس
بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان
يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة

لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها بالآلة وذكر ان هذا
استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم ازداد فى بيانه بان وجود الفعل لشىء فى صورة
معينة تدل على كونه فاعلاً مطلوب اما عدمه فى صورة لا يدل على كونه غير فاعل
اصلاً قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على
كمال تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل فى زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان فى التالى
بخلاف ونقول ولما كان الصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك
القوة بدونه وهو يبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد
فى الكهولة ويبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال وقول
القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى
الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يقبل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى
فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر
فى الثانى فالصحة القابلة للزيادة والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وهو هنا بين الكلام فى الكمال الاول للنفس انما تدبر فى كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهراً اذا كانت مقتضية للآلات المختلفة
الاحوال المختلفة باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية فليس الامر كذلك و
اما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هنا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية فى هذا الباب على ما ذكره فى سائر كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمرشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
فى الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقاً كان او كاذباً فى
هذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
بتصرف تأمل ايضاً ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما
القوية وخصوصاً اذا تبعت فعلاً نعلاً على الفور وكان الضعيف فى مثل

تلك الحال غير مشعور بها كالرايحة الضعيفة اثر القوية بقى من حيث فى اثر فلان
بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل خصوصًا
الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وليشهد بذلك التجربة
والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها
الا مع انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركات وكتحرك
بعض الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهره
طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة منهم منه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى يتألف موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها و
التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيها جميعًا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز
عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد
او يبطل قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرة بخلاف ما وصف
هذه القضية هى صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها
كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدايمًا تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية
والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال
لبساطة جوهرها وخلقتها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال فقد يكون
كثيرًا بخلاف ما وصف ولم يقل دايمًا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها
والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دايمًا ولا يوهن
العقلية دايمًا بل ربما يقويها ويسعدها فضلًا عن الابطال واعترض الفاضل
الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
فح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخبال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف
مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشى لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره فى الحاسة وضعفه زيادة بتصره

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا قال القوى
الجسمانية لا يدرك آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه فانّ القوى الجسمانية
لا يدرك آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لانها
بآلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوة
القوة العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين
قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى انّ كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا
فعل له فى شئ لا يمكن ان يتوسط الة بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة
هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فانّ الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة
قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على
ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر فى النمط السادس
من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكنها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ من يادة
تبصرة لو كانت القوى العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت
دائمة التعقل لها او كانت لا يتعقلها البتة هذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب
وهى مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية انّ المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة
فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى
النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة
اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه
فى النمط السادس والرابعة انّ الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور
متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها او كتغاير الانواع
المتفقة بالجنس بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ اما

مادی فهی کتغایر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی فهی
کتغایر الانسان الکلی للانسان من حیث هو طبیعة ویتبیّن من ذلک امتناع
تغایر الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغایر المواد و ما یجری مجراها علی ما تبیّن
فی النمط الرابع واذا تقدّم هذا فنقول هذه الحجّة استثنائیة من متصلة مؤلفة
من حملیة ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوّة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت
هی امّا دائمة التعقل لذلک الجسم او غیر متعقلة فی وقت من الاوقات والذی هو
انما یتبیّن بابطال قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیّة وهو ان یکون تعقل العاقل
لذلک الجسم فی وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم ببیان الملازمة المتصلة
المذکورة بقوله لانها انما یتعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الی
المقدمة الاولی التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة
انما یتبیّن فساده بها وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم یکن لها متصلة اخری وضع فی مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدّد التعقل وفی تالیها تجدّد الصورة اللازمة لتجدد
التعقل وقوله ولانها مادته اشارة الی المقدّمة الثالثة وهی کون المادة
آلة للمدرکة المادیة وقوله فیلزم ان یکون ما یحصل لها من صورة
المتعقل من مادّة موجودًا فی مادته ایضًا اشارة الی المقدمة الثانیة
وقوله ولان حصولها متجدد فهو غیر الصورة التی لم یزل [illegible] مادته لمادته بالعدد
اشارة الی تغایر الصورتین اعنی صورة الآلة المتجدّدة عند التعقل والمتمیزة
الموجودة قبل التعقل وبعده وهذا التغایر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون
قد حصل فی مادّة واحدة مکتنفة باعراض باعیانها صورتان لشیء واحد
معًا اشارة الی المقدمة الرابعة فانما قید المادة باکتنافها اعراض باعیانها لان
الاعراض المختلفة قد یکون مقتضیة لتغایر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا اشارة
الی ما مرّ فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد
المقدّم وهو عرض ما ستبیّنا من تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة انما کانت
عاقلة بالصورة المتقررة الموجودة معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

التی بها یصیر القوة المتعقلة متعلقة لآلتها یکون الصورة التی للشئ الذی فیه القوة المتعلقة وقوله والقوة المتعلقة مقارنة لمواد انما اشارة الی معیتهما فی جمیع الاوقات وقوله فاما ان یکون تلک المقارنة یوجب التعقل وایضا ان لا یحمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام المقدمة المنفصلة الاولی للمنفصلة المذکورة التی هی تالی تلک المنفصلة وقوله ولیس ولا واحد من الامرین یصح استثناء لنقیض التالی بعینه فتنتج المنفصلة معا لان الحق کون الانسان متعقلا لاعضائه فی وقت دون وقت فاذن المقدم وهو کون العاقلة منطبعة فی جسم باطل وهو المطلوب واتفاضل الشارح اعاد الاعتراض علی المقدمات المذکورة فی هذا الموضع تمثیلا قوله علی المقدمة الاولی المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی الخارج فی تمام المهیة والا لجاز ان یکون السواد مثل البیاض فی تمام المهیة لان المناسبة بین السواد والبیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حالین فی المحل محسوسین اتم من المناسبة بین المعقول من السماء الذی هو عرض غیر محسوس حال فی محل کذلک وبین السماء الموجودة الذی هو جوهر محسوس موجود فی الخارج محیط بالارض وثانیهما اعوض فانزل ان مهیة الشئ هی ما یحصل فی العقل من ذلک الشئ نفسه دون عوارضه الخارجیة عنه ولذلک اشتق لفظ المهیة من لفظ ما هو فانه الجواب عنها یحکی بها ولما کان ذلک کذلک کان معنی قول القائل المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق لیست بمساویة للسماء المحسوسة المقارنة ایاها وح ان اراد بعدم المساوات التجرد واللا تجرد کان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه لیس بمشترک بین المجردة والمقارنة کان کاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی تمام المهیة المعقولة ای لیس بمساو لها حال کونها معقولة فهذا هذیان کما نسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهیة السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما کون السواد غیر مساو للبیاض فی تمام المعقولیة فظاهر وظاهر ان المناسبة بین الموضعین غیر صحیح فان الفرق بین السماء المحسوسة والمعقولة بکون احدهما عرضا فی محل مجرد غیر

محسوس والآخر جوهراً محسوساً لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصّلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصّلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعاً وتارة مع فصل آخر
يقوّمها نوعاً مضاداً للاوّل على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قايم بنفس ما لم يكن مهيّة للسماء انما يكون مهيّة لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لحلّها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في
محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مرّ
ان العاقلة لو كانت محلاً لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدمة
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست جسمانية ولو كانت محلاً صورة حلّت في محلها لزم المحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والاخرى
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مرّ واقتران الشيء
باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد الى ومنها قوله
الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومتشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه
الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله هذه الحجة بعينها يقتضي ان تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابداً
او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان الحكم الذي ذكره
بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بسبب مقارنتها
بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة

الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانی الا
حالة المقايسة لفقدان الشرط فی غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فی بقائها على كمالاتها الذاتية
بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة **قوله** لانه
اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه
اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى او شئ كالصورة عدلنا بالكلام نحو الاصل من جهة هذا
ابتداء احتجاج على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فی شئ من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا لشيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان
اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
اصلا ای لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا او اما حالا والثانی باطل لما مر والمركب
يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنی الاصل موجود فی المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض ووجوداتها فی موضوعاتها بقوة
فسادها وجد وثباتها فی موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون فی موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافی بساطتها فی ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافی بساطته **قوله** فاذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه فی انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها ای اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هی وما يجری مجراها مما لا تركب
فيه ولا هو حال فی غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فی

البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وامّا
قال بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها لان اصل الوجود و بقائه يكونان فى ممكنات الوجود
مستفادين عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لوكان للنفس هيولى وصورة
مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيولاها وحدها لما كان
الباقى من النفس هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية
باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس امّا ذات وضع او غير ذات وضع
والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له والثانى لا يخلو امّا ان يكون
مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت
عاقلة بذاتها كما مرّ فكانت هى النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم يكن
ذات قوام بانفرادها فامّا ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها او لم يكن فان كان كانت
النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على
ما مرّ وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها او لم
يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن
ذات فعل بانفرادها على ما مرّ وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن
للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب
ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد
ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى
جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة
من جنس و فصل والجنس الفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من هيولى وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة على ما ذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا فجميع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل ذلك الامكان او فى استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلتستغن
امكان الفساد عنه ايضا وان افتقر امكان الحدوث الى المحل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً
لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون
الشيء محلاً لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول
فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى
يكون حال وجود السواد مقارناً به وكذلك في امكان الفساد فلذلك امتنع كون
الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلاً لا لامكان حدوث النفس من
حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلاً بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية يقارنه ويقومه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع
ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدث بسبب استعداده وتهيؤه
وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به
هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك لامكان والتهيؤ عن البدن
اذ زال عند ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذاته هو مباين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب سبقياً البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استتباعه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ
ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدمياً وهم وتنبيه ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو موجود كما عنده ما لم يكن يعقل ا او بطل منه ذلك

فان کان کما کان سواء عقل آ اولم یعقلها وان کان بطل منه ذلک ابطل علی انه حال
له او علی انه ذاته فان کان علی انه حال له والذات باقیة فهو کسایر الاستحالات لیس
علی ما یقولون وان کان علی انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شیء آخر لیس انه صار هو
شیئا آخر علی انک اذا تأملت هذا ایضا علمت انه یقتضی هیولی مشترکة وتجدد مرکب
لا بسیطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المکتسبة
بذاتها التی هی کمالاتها الذاتیة اراد ان یبین کیفیة اتصافها بتلک الکمالات فبدأ
بابطال مذهب فاسد فی ذلک کان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائین من اصحابه
وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فیه عند تعقله ایاها فحکی اولا مذهبهم
ذلک وایاهم عنی بقوله ان قوما من المتصدرین یقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلیة صار هو هی واحتجاجهم علی ذلک وهو ما قرره فی کتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد فی فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
هذا الکتاب تقریرا لمذهبهم فی المبدأ والمعاد بحسب ما اشترط فی صدر تصنیفه
ثم انه نبه علی فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الی آخره وهو ظ زیادة
تنبیه وایضا اذا عقل آ ثم عقل ب اکون کما کان عند ما عقل آ حتی یکون سواء
عقل ب اولم یعقلها او یصیر شیئا آخر ویلزم منه ما تقدم ذکره معناه ظاهر
وزیادة التنبیه فیه انه یلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل کونه
آ صح تجدد الذات عند کل تعقل فان لم یبطل عنه ذلک بل بقی اولم یصر ب ناقضوا
مذهبهم وان بقی وصار مع ذلک ب کان مع ذلک القول باتحاد العاقل والمعقول قولا
باتحاد جمیع المعقولات علی اختلافها فی الماهیات وتکثرها وهذا بین الاحالة واشد
شناعة مما ذکروه اولا وهم آخر وتنبیه وهؤلاء ایضا قد یقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شیئا فانما تعقل ذلک الشیء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان یصیر هو نفس العقل الفعال لانها یصیر العقل المستفاد وهؤلاء
بین ان یجعلوا العقل الفعال متجزیا قد یتصل منه شیئا او یجعلوا اتصالا واحدا به
یجعل النفس کاملة [illegible] معقول علی ان الاحالة فی قولهم ان النفس الناطقة
[illegible] فی الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة [illegible]

تعقلها معقولاً ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل
الفعال به ونبّه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي يعقلها الفعال للنفس الناطقة
عند تعقلها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على
سبيل الانفراد بل مما لزمهم مضافاً الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما يتصور ونه
قائمة بحالها واعلم انه كما الزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة
فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه
الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل
في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضهو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضاً حشف فهذا
الفصل دل على ان هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا
هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على
سبيل الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر فيصير واحداً آخر قول شعري
غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
صار الشيء شيئاً آخر وبيّن ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء آخر
بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء يكون
معه مصيراً اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وما بالقوة ما بالفعل وبطريق
التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فتركب المصير اليه عنهما كما يقال صار التراب طيناً
والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم منه
بالحقيقة وهو ان يكون شيء واحد فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك اقول
شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيّل وبسبب تخيّله يظنه عوام المتألهة
والمتصوفة حقاً ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده بقوله فانه ان كان كل من الامرين موجوداً

فهما اثنان يتميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا الى ان كان
المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيًا ومصيرًا اياه
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا المجرى تقريره ان ههنا
امرين امرًا كان قبل الاتحاد وامرًا حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى هو المصير
اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معًا او اما
ان يكون احدهما موجودًا والآخر معدومًا او ان لا يكون واحدًا منهما موجودًا
وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودًا فهما
اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر بالعكس
والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر انه ما قضيته
القول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثه فقد
بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان بالفرض
ثانيًا ومصيرًا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظ كان فاعلا
لبطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيًا ومصيرًا اياه وذلك لان معنى الاتحاد
هو كون الاول الصائر بعينه ثانيًا مصيرًا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو
هو واما من نسب الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثال ما هو حقيقى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى
التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر لما ابطل هذا المذهب
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقلة بها لانه فان ذلك هو الغرض من هذه
المباحث على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة
هى الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات

تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الامور الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السماء من السماء و قد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكل ثم يجعل موجوداً و يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجوهر العاقل اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك و ايجاده ما يعقل بعد ذلك و يسمى علماً فعلياً و الى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئاً يشاهد صورته و يسمى علماً انفعالياً و نفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى متصور لوجود الصورة فى الاعيان او غير موجود ها بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة و يجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره و لولا ذلك لذهب عقول المفارقة الى غير النهاية و واجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين و تقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى و لشئ لم توجد فى الاعيان اعنى كل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال تصورها فى جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور و اما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج عنه و الحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات و الا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية و قد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود و الاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعلياً كما مر و حاصلاً له من ذاته لا من غيره لما مر ايضاً و اعلم ان وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلاً و فى وجوده الانفعالات فيها ايضاً نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده وعنه وجود
ويعقل سائر الاشياء من حيث وقوعها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولاً او عرضاً لما تقرر ان العلم الاوّل تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات
فذكر انه تعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق فى النمط
الرابع وتعقل ما بعده يعنى المعلول الاوّل من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم التام بالعلة التامة لا يتم
من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من
حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث
التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة بالنسبة اليه ثم
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ
مدركاً ويتلوه ادراك الجوهر العقلى الاولى للاوّل باشراق الاول ولما بعده منه من
ذاته وبعدها ادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى مبدد
المبادى والمناسب للادراك اعتباره من حيث هو ادراك واعتباره من حيث هو
حال ما للمدرك والمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه
بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلاً وتارة توهما وتارة تعقلا
اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلى المقتضى لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلاً
وايضا لان هذا مفيد لوجود ذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم فى كونه مدركا من المحسوس ونحوها
والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما
تاما بعلته فان العلة من حيث هى علة تامة توجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة لوجوده
بل العلم بالعلة يقتضي العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول تعالى لذاته بذاته
كما هو ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة ثابتة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تعقل ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه
تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما
ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا
لذاته وهي عاقلة له وانها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول
من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة
من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقوش ترتسم عن طابع عقلي لان
مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بتصور المعقولات فينطبع منه
فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واقصى كمالها بذلك العقل وهي
ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة
ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يباينه وتارة الى وجوه
غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك
يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسببها تكثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته
تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور مباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى

الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور مباينة متقررة في ذاته ويلزم من
ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة
وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات في
متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها
ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة ملزومها
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن
تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر
ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
وانما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت
على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذه المواضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لما هو ميسر لذلك
اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة

غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو قـ اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ
بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا
تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة
لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية العاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه
واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
فى الوجود فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئا
واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا
فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى
المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيانها فى تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا یعزب عن علمه مثقال ذرة من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة فهذا اصل
ان حققته و بسطته انکشفت لک کیفیة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة
والجزئیة انشاء الله تعالی وذلک فضل الله یؤتیه من یشاء ولولا ان تلخیص هذا
البحث علی الوجه الشافی یستدعی کلاما بسیطا لا یلیق ان یورد امثاله علی سبیل
الحشو لذکرت ما فیه کفایة لکن الاقتصار ههنا علی هذا الاسماء اولی اشارة
الاشیاء الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبة
الی مبدأ نوعه فی شخصه تتخصص به کالکسوف الجزئی فانه قد تعقل وقوعه بسبب
توافی اسبابه الجزئیة واحاطة العقل بها وتعقلها کما تعقل الکلیات وذلک غیر
الادراک الجزئی الزمانی لها الذی یحکم انه وقع الآن او قبله او یقع بعده بل مثل
ان یعقل ان کسوفا جزئیا یعرض عند حصول القمر وهو جزئی ما وقت کذا فی مقابلة
کذا ثم ربما وقع ذلک الکسوف ولم یکن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم یقع وان کان
معقولا له علی النحو الاول لان هذا ادراک آخر جزئی یحدث مع حدوث المدرک
ویزول مع زواله وذلک الاول یکون ثابت الدهر کله وان کان علما
بجزئی وهو ان العاقل یعقل ان بین کون القمر فی موضع کذا و بین کونه فی موضع
کذا یکون کسوف معین فی وقت معین من زمان اول الحالین محدود عقله ذلک
امر ثابت قبل کون الکسوف ومعه و بعده یرید التفرقة بین ادراک الجزئیات
علی وجه کلی لا یمکن ان یتغیر وبین ادراکها علی وجه جزئی یتغیر بتغیرها لیتبین
ان الاول تعالی بل کل عاقل فهو انما یدرک الجزئیات من حیث هو عاقل علی الوجه
الاول دون الثانی وادراکها علی الوجه الثانی لا یحصل الا بالحواس والتخیل
او ما یجری مجراها من الآلات الجسمانیة وقبل تقریر ذلک نقول کلیة
الادراک وجزئیته متعلقان بکلیة التصورات وجزئیتها ولا مدخل
للتصدیقات فی ذلک فان قولنا هذا الانسان یقول هذا القول فی
هذا الوقت جزئی وقولنا الانسان یقول القول فی وقت کلی ولا یتغیر
فیهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئیة والکلیة وکل جزئی یتعلق
به حکم فله طبیعة یوجد فی شخصه انما یصیر تلک الطبیعة جزئیة لا یدرکها

العقل ولا ينتا ولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله
اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك
احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها و
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها
وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه
لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المنحصرة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير متغيرة بانها لشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم
آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة
على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة التي علة موجودة في شخصه ذلك لانها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجوز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي يتخصص تلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان يعقل كون القمر في موضع كذلك
ومعناه ان من يعقل ان يكون القمر في اول الحمل مثلا فيعقل كونه في المقر

يكون كسوف معيّن في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه
الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان
ان تحديد زمان الكسوف بزمان اوّل الحالين اعني كون القمر في اول الحمل وتعيين
وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما
ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها
مثلا ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا
الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في
الموصوف غير مقتضية الاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية الاضافة
الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة
معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة
اصناف قوله منها مثل ما يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة
غير متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قال** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال الذات عن صفة ولكن من غير تغير من ذاته بل في اضافة فانّ كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما
مثالا لن وقا اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا
فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن حال كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدورة
عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمعاني
الذي قبله هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية

لاضافته الى شئ فى الخارج التى لا يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت يتغير
اضافته الى ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر
عن تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند
انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد
وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلى
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى يقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة لا يمكن ان يتغير فلاجل
ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير لتغيرها تغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة
متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة ومنها مثل
ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ
ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ
ما يقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما
بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
لا كما كان فى كونه قادرا له هيئة واحدة تلحقها اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة
لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا
هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافة
الى شئ من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافة الى المعلوم المعين ويتغير بتغير المعلوم فان عالما
بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلوم المعين فلا يتحقق بغير ذلك المعلوم ويتعين التعلق اولا بخلاف
القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى

الذی یقع تحت ذلک الکلی ثانیا واما العلم فانه اذا تعلق بالکلی فلا یتعلق بالجزئی
الذی یقع تحت ذلک الکلی البتة الا اذا استأنف العلم وتجدد فیتعلق بذلک الجزئی
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحیوان جسم لا یقتضی بانفراده العلم بکون
الانسان جسما ما لم یقترن الی ذلک علم آخر وهو العلم بکون الانسان حیوانا
فاذن العلم بکون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهیئة
جدیدة للنفس لها اضافة جدیدة غیر العلم بکون الحیوان جسما وغیر وغیرهما
تحقق ذلک العلم ویلزم من ذلک ان یختلف حال الموصوف بالصفة التی یکون
فی هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فی الاضافات
فقط بل وفی نفس تلک الصفة فما لیس موضوعا للتغیر لم یجز ان یعرض له تبدل
بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثانی واما بحسب القسم الثالث فقد یجوز
فی اضافات بعیدة لا تؤثر فی الذات لما فرغ من احکام الصفات اورد قضیة
کلیة وهی ان کل ما لا یکون موضوعا للتغیر لا یجوز ان یتبدل صفاته المتقررة
العاریة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التی یتغیر
بتغیر تلک الاضافة ویجوز ان یتبدل اضافاته اللازمة له وصفاته المتقررة التی
لا یتغیر بتغیر تلک الاضافات ولا بها لانه یکون ذلک فی اضافات بعیدة
لازمة لزوما ثانیا ولا یمکن ان یکون فی اضافات قریبة لازمة لزوما اولیا
فان التغیر فیها یقتضی التغیر فی نفس تلک الصفات وحینئذ یصیر الذات موضوعة
للتغیر فقد تقرر کلام وانما وسم الفصل بالتنبیه للقسمة المذکورة وبالاشارة
لهذا الحکم الکلی واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودیة عندهم
فاذا جوزوا التغیر فیها فلم لا یجوزونه فی الصفات الحقیقیة لیس بوارد لانهم
بینوا ان الاضافة التی یجوز تغیرها لیست مما یتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة فیها بالذات بل بالعرض ومعناه لیس الا وقوع الشیء الذی یظن
ان الاضافة عارضة له کالقدرة علی تحریک زید مثلا تحت ما عرضت
الاضافات له کالقدرة علی التحریک مطلوب علی ان وجود الاضافة هو کون
الشیء بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره فلا یکون لذلک الامر وجود

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في التعقل بل يحدث منه تغير في
الامر المعقول فقط نكتة كونك يميناً وشمالاً هو اضافة محضة وكونك
قادراً او عالماً هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة
او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة الى الصنف
الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تنبيه فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب الوجود ليس موضوع للتغير
على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كلما ليس موضوع
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر في هذا الموضع انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة نسبة سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالماً به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان لا يكون عالماً به لامتناع
كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
ان يوجد بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها المدرك

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة امّا ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك هذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثانى قوله
ويجب ان يكون عالماً بكل شئ لان كل شئ لازم عنه بوسط او بغير
وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تادياً واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول
فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لا نهاية لها حاصلة من
حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير ممكنة
لقبول صورتين معاً فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
فى موادها الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء
فى التنزيل فى قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيخ ان كل شئ يوجبه الاول بوسط او بغير وسط تتأدى اليه قدره الذى
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأدياً على سبيل الوجوب اشارة
فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على
احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية

الصواب فيجب وجود الكل منبع لفيضان الكل في الخير هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مرّ في النمط السادس ايضاً ذكر ذلك وانما اورده هناك
بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراكه للجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ بكلامه ثم نقول لا تجد مخلصاً ان طلبت وبدأ الكلام ههنا بتقرير المراد
انما ذكر الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الخير المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يتوقى به تحرزاً من شر قليل شراً كثيراً وذلك مثل خلق النار فان النار لا
يتم فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا بحيث يؤذي ويولم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها
فضيلتها الا وهي بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها
واحوال الاجسام الاخرى في ذلك ايضاً الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يعتقد خطأ عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط
هيجان غالب من شهوة او غضب ضار في المعاد وتكون القوى المذكورة
[illegible] او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عوارض خطأ وغلبة هيجانات
[illegible] في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه
شر لا مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث
عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه

ويجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام وكالغموم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدت البرد في نفسه من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث انها ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذاتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعد بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ليس بشر والى ما ليس فيها ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان

فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر و هذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا
وهو موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا
و يكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله
كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة فى الحرارة الا و يكون بحيث يعرض منها عند
ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق و يكون لا محالة من هذا
الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل و وقوع التقاوم المقتضى لصيرورة
البعض ممنوعا عن كماله لانه ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا فى اجزاء
العناصر و فى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية
الحاصلة على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة
فى الوجود الى قوله مصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله و فى القسمة
امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله
واذا كان الجود المحض الى قوله و اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى
الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى
المعاد الذى يعرض لها لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور
التى له بسبب قوتيه الحيوانيتين و يضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات
الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا نعنى غناها الا ان يكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى قليلة الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلوما فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الشيعة
والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب

المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون
السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبينون
على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة
للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
ارادوا حمل العدم على الشر لانهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية الشر لان
التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم يباحثون عن ماهية
الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم في
ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة
عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء
ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو
اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وابطال كلامه في بيان ان
الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة
لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل
لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من
الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب فان تحقق ما مر كاف فيه وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في
هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال
القبيح والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا
وافرا ومعتدلا ويسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ
في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخروية

وحال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضادة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة وينيل حظا ما من الخيرات الاجلة واخر كالسقام السقيم هو عرضه الاذى فى الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثه نطقية وشهوية وغضبية وكان السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر لوجود اليقين والعام القاسى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر جدا كوجودها والعالم القاسى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين وفى القبح والمرض الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخس على ما سيجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمستقام او السقيم هو عرضه الاذى فى الاخرة يقال هو عرضه لشئ وعرضه للشئ اذا كان منتصبا لشئ لا ينفك عنه لك الشئ بغيره وباقى عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطا باتكة بعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض لعذاب المحدود ضرب من الجهل والرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تضع الى من يجعل النجاة وقفا على عدد محصور وفا عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان يريد تقريبا كون

الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخس هو ظاهر وقوله تاكيد لعصمة النجاة اى قاطعة
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط فى قوله
وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما
يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستشعر رحمة
الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتى وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان
فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف فيها **وهم**
وتنبيه اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون
جوابك انه لو برئ عن الحرق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول قد
فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل
غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء فترك وجود هذا القسم
وهو على الصفة المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غنى عن الشرح
وهم وتنبيه اولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ولاهن وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث
آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسنا لانه قد كان يجب
ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فينفع فى الاكثر وفى نسخة التصديق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب المقدرات عارض واحد مقتضى التخويف و
الاعتبار مركب الخطاء فاتى بجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى
بالقدر ولو لم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلتفت لفت
الجزئى لاجل الكلى فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث
الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا

كليًّا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي حمم عليها اعتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذ احققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقًا لما تمثل هنالك لم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله وكلامنا في وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني الوارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اشارة على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير ثبوته كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا والمراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجوه التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف يقتضي ازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور فقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن

مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما
انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن
منه اذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصى
عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب
العقل بعد ويعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها اوليات محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن
ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ما هو
فى المنطق فاذن بنائهم بيان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب غير صحيح اما اولا فلانه مبنى على وجوب التخويف وكما يقال ان
كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون
حكما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا فلانه
لا يمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الها لكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر فى الوجود الا الله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا
لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
على ما ذكره وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معللة عنده واما
على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله
الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعليل

على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن الثانى ان الشيخ لا يريد
بمشية قواعد المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد بمشية ما نطق به الكتب
الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن فى البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التى تكون
او يحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان يبين
من جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى
امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض له منكوح ومطعوم فى صحبة حشمه فينقبض
اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم
والمنكوح واذا عرض للكرام لطالب العفة والرياسة مع صحة جنبه الالتذاذ
بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه و
آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر
الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأت
العطب عند مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم
متطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس
ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه من مخاطرتها فى حمايتها لذات نفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك فى العقلية

العطب الهلاك و اقتحم اى دخل من غاير روية والدهم العدد الكثير و اعلم ان
من المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها و ينسبونها
الى خيالات لا تحقق لها و تارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس مما توثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية و منها ان لذة نيل الحشمة والجاه توثر ايضا عليها و منها ان الكريم يوثر
لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها و منها ان كبير النفس
يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم
العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد تحمل الام الجوع والعطش و تقاسى اهوال
الموت والهلاك معها و هذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هى ان كل ما هو
اثر عند شخص هو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يوثر
اللذة الوهمية التى بيانها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمراضعة
من الحيوانات يوثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى و ذلك لان قوة
اللذة و ضعفها يتبعان قوة الادراك و ضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتى
تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو تحصلنا على حالة لا ناكل
فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر و يقال
له يا مسكين لعل الحالة التى للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القايلون
بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت و يلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

الناس سعيداً اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم رتبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
الاشتراك بين كماليهما في الحقيقة تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى
الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اثر منها للنفوس الحيوانية وكذلك
الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك
فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول
ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معاً لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاسم الدال بالحقيقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ
ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً
وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال
والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هما حصول شيء لما شأنه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول [illegible] التبرئة عما هو بالقوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و آخر

ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً اما لذلك المعنى واما قال من حيث هو كذلك لان الشيء
قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال
وخير فهذه ماهية اللذة ومنها يعلم ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل
من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى
ماذكره فهذا المعنى قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند
الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود كذلك الالم يكون ادراك
المعدوم وهو باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به
فان فسر الخير باللذة او بما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها وفي الالم ايضا ان فسره بحصول
شيء لشيء من شأنه ان يكون له [illegible] ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل [illegible] قال والتحقيق
ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي [illegible] في تفسير
قول الشيخ [illegible] ماهية
اللذة والالم [illegible] قوله
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس [illegible] خير مثل
المطعم الملائم والملابس [illegible] هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة باعتبار فالجميل [illegible] نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة [illegible] مختلفة
مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل
الا بالقياس الى الغير [illegible] الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق
بالافعال الارادية [illegible] الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند
العقل خير فتارة [illegible] وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل [illegible] بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
[illegible] من العقليات نيل الشكر

وفي المدح والحمد للخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي
يختلف الحكم فيها لاختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف
البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به و ينحوه باستعداده
الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص
الذي يختص به وينحو باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان
الخير المضاف الى الشيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء
لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل
على اشتمال معنى الخير على معنى كونه مؤثرا مرّ واما قوله باستعداده الاول ففائدته
ان الشيء قد يكون له استعدادات لاحدها يطرأ على الآخر فلا يكون الشيء الذي
ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل
ثم اذا ذكر طرأ عليه ما يعده لاقتناء الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون هي خيرا بالقياس اليه في ذاته بحسب الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع الى ان تصريح الشيخ بان الخير كمال [illegible] يقتضي ما الان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد [illegible] ممتازا عن الآخر وكل لذة فانها
يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تحقيق معنى اللذة
ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري و
الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم
وتنبيه يعلق ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما التذاذا بالحلو وغيره فيجاب بعد المسامحة في
التسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان الناقه من المرض [illegible] عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافصة غير خفي التدريج
لذة عظيمة الوصب المرض الطويل [illegible] وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمعافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على تفسير اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع

أمّا لا نلتزمها فايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهيهات الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يبطل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد
يحصل فيكره كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء شائقا واين ذلك
لما عنيناه بما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال وليس يشعر به الحس من حيث هو
خير اقول ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة
بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل
على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا يشكون في ان
لذة الحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه
بخلاف الاول اقول اراد ان يستظهر في البيان مع غنائه بما سلف عنه اذا لطف توهم
فزدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم
فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر
ما هو الآن يكرهه عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزاد فيه قيدان فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان لا يكون
شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد
والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية الحاصلة
للذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يعرض
السبب المولم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض
او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم يريد
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم
الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وههنا هو تنبيه
انه قد يصح اثبات لذة يقينا ولكن اذا المريض الحقيقي الذي تسمى ذوق قاطما زاب لا يجد

اليها شوقا وكذلك قد يصير ثبوت اذى ما يقينيا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كانت في الحيوانات لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وحسب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو اذن لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بوجدها لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما هو اهل المشاهدة يستثبت هل اللذة العقلية ذوقا يقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة ان الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكما في القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتدءا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد التفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية نسبة

الجلية للحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما
عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير يحصل
المدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك ذلك
الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك فان الكمالات وادراكاتها التي
يتعلق بها اللذة مختلفة ونعلم ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية
هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة
اليقظة وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او تصور
شيء يتذكره فيتذكر كذلك في سايرها وهذه كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها مختلفة وتتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان
يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على
ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صدور معلولاته المرتبة اعني الوجود
كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام على وجه لا يكون عن ذات
العاقل ويبقى ما تمثل فيه ثابتا بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في
ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا
الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية
اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل
الحقيقة المنكشفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب
كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس

الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة فان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اقوى كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا المنطق وقد ذكر هناك موضع على و قال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا يدرى اهى ادراك ملايم ام لا فبينوا انتم ما اقتصر عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانه ليس بلغوى فعليكم ان يقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى يصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لا يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل انا وجد والحالة المدركة عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من معنى اسم اللذة قولا وجهل باذ [illegible] الا [illegible] المستلذ [illegible] للعقل فان [illegible]

مناقشة في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم
يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان
حصول عنده العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على لذات
الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح اما الآن اذا كنت في البدن وفي
شواغله وعوائقه لم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان يبينه
على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة لتقررها
بعد الموت وعلى حصول التألم بها مع حصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام
البدنية والقائلة فظاهر ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس النقصان لاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب هيئة غريبة فيزول
ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة
وهي ان يقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لفقد استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فيصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا
فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور ولكن يدوم به التعذيب لانه
كالجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يصرح
بذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل تحت النقصان الذي
حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كالاعتقادات
العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة

المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها زائل بعد الموت اما العلم برسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فلتزول فيزول الها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتسابات والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المعرب عليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتقدمين بنقصانهم فنفى النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها التي لم يعرفها لانها لم تعرف بان للنفس كمالات حقيقية ليس باولى لها شوق اليها فهي الى عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالاً ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث المهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال فصارت مهملة اياه فهي لان اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهي فطانتهم البتراء واسوءهم حالاً الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائماً فقط واما اصحاب النفوس الساذجة منهم الذين الذين يسميهم الشيخ بالبلهة والابله في اللغة هو الذي يغلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بتعيشه اي قليل الهموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز والعقائد الباطلة ايضاً عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المحقق لات فيها على ما هي عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته وهذا ان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات نيل وتمت بذلك التذاذ بها اما التي تمثلت اضداد

الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
تفقد ما رجته فتخيب و يصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم
عنها **تنبيه** والعارفون النفس المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة
البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة فانتقشوا بكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب
القوة النظرية والمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية
هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة
لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن على الانصباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم بموضعها واذوي عيان
لم فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية
فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون
عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيشغلهم عن كل شئ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
و يتنبه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من حيث هو ميسر له والفاظه غنية
عن الشرح والنفوس الساذجة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شائق
لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن
كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقنعه ما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي
على الفطرة النفوس التي لم ينتعش بالحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة
يقال جسئت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال
ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشئ على

وجه المباينات فى الكلام والمقصود من هذا الفصل وبيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله من كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته
للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شئ غير ذلك وقف عند
حصول غرضه * واما البله فانهم اذا خلصوا من البدن وصلوا الى سعادة تليق
بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم
ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر
الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين * لما فرغ من بيان احوال النفوس
الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية
عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان من
القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطلة فى الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
يقتضى نقيض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن
اسباب التاذى والخلاص فوق الشقاوة فاذن هى فى سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية
فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام آخر ولا يخلو اما ان يصير مبادى صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ وقال البرا ويصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه فى كتاب المبدا والمعاد وذكر
ان بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا
وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم
تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون
تعلقهم لشوق الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها
طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية وحيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها ويجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير
هذه الانفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام

لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب تخيلها والا فشاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون
مفارقا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يقتضي التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المستعد الذي للعارفين
ولي في هذا الموضع نظر واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان يكون لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات
من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجد في مواضع
آخر لنا هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت
ان حدوث الابدان يوجب افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن واذا فرضنا ان نفسا تناسخت
ابدانا كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه
فكان حينئذ للحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
فان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان النفس
المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فنائها بالبدن الاول او قبله بزمان او بعده
بزمان فان اتصل به في تلك الحالة لزم اما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او
حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدة النفوس المفارقة
وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقديرين يجب ان يتصل كل فناء بكون بدن آخر ويجب
ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدة منها وهما محالان فضلا
ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني لا يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد

اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد ابطلناه واما ان يتدافع بما نعم فيبقى
الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد باكثر من واحد حتى يكون حيوان هو بعينه غيره
وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهذا ايضا محال
او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من
غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة فذلك البدن
لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن
واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك
في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى
مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني يتخصص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وح قد تمت الحجة الثانية
والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا اي البرهان الثاني والى الاقسام
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما قيل في
مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا
الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال
غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل
الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما [illegible]

آخر وفى الاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق من غيره
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته ومن ذاته ومن اشياء كثيرة غيره
لما فرغ عن بيان احوال النفوس فى المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى اراد ان يبين ترتيب الجواهر العقلية
فى ذلك فذكرها مرتبة فى خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما
ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما
يليه ليس بمتعارف وانما كان الاول اجل مبتهج لشئ لان كماله هو الكمال
الحقيقى لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذا
اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
حب له والحب اذا افرط يسمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان
العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فيكون ذلك على ما مر لذة
تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة
ثم لما كان الشوق عنده من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق
ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه
الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه
وان كان غير مستعمل فى عرف الجمهور لانه مستعمل فى عرف الالهيين من الحكماء المحققين
من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه تعالى شئ
وبين انه عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك
الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراكه
الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره فادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز
ان يكون ادراك الخير موجب الحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول

تعالی حکموا بثبوت الحب هناک و یتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حیث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلیة القدسیة فلیس ینسب الی الاول الحق ولا الی التالین عن خلص ولیائه القدسیین شوق هذه هی المرتبة الثانیة وهی مرتبة العقول وانما لم ینسب الشوق الیها لبراءتها عن القوة و تعد المرتبتین مرتبة العشاق المشتاقین فهم من حیث هم عشاق قد نالوا نیلا ما فهم یلتذون ومن حیث هم مشتاقون فقد یکون لاصناف منهم اذی ما ولما کان الاذی من قبله کان الاذی لذیذا وقد یحاکی مثل هذا الاذی من الامور الحسیة محاکاة بعیدة جدا حال اذی الحکة والدغدغة فربما خیل ذلک شیئا بعیدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حرکة ما فان کانت تلک الحرکة مخلصة الی النیل بطلب الطلب وحقت البهجة والنفوس البشریة اذا نالت الغبطة العلیا فی حیوتها الدنیا کان لجل احوالها ان یکون عاشقة مشتاقة لا یخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فی الحیوة الاخری هذه هی المرتبة الثالثة وهی مرتبة النفوس الناطقة الفلکیة والکاملة من الانسانیة مادامت فی الابدان و قد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذی وذکر ان الاذی لما کانت من قبل المعشوق کان اذی لذیذا و الاذی الذی یصل من المعشوق الی العاشق انما یکون عنده لذیذا لانه یتصور ثم وصوله اثر المعشوق به الیه و وصول الاثر اثر الوصول و شبه هذا الاذی اللذیذ باذی الحکة والدغدغة ثم ذکر ان ذلک تشبیه بعید وذلک لوجهین احدهما ان الاذی واللذة فی الدغدغة جسمانیان وههنا عقلیان و الثانی ان الاذی واللذة فی الدغدغة متباینان فی الوجود والحس لا یمیز بینهما لتعاقبهما فیتخیلها وهما متحدان والا فی ظاهر ویتلو هذه النفوس نفوس بشریة مترددة بین جهتی الربوبیة والسفالة علی درجاتها ثم یتلوها النفوس المغموسة فی عالم الطبیعة المنحوسة التی لا مفاصل لرقابها المنکوسة هاتان المرتبتان هما الباقیتان و هما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فی المرتبة الاخیرة هو سبب تأذیها فی المعاد علی ما مر والفاظه ظاهرة فاذا نظرت فی الامور و تأملتها وجدت لکل شیء من الاشیاء الجسمانیة کمالا یخصه وعشقا

ارادیا او طبیعیا لذات الکمال وشوقا طبیعیا او ارادیا الیه اذا فارقه رحمة من العنایة
الاولی علی النحو الذی هو به عنایة فهذه جملة وتجد فی العلوم المفصلة لها تفصیلات
لما فرغ من بیان مقاصده وقد تقرر فی اثناء ذلک ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها اراد ان ینبه علی ثبوتهما لباقی النفوس والقوی الجسمانیة فذکر
ذلک اجمالا واحال التفصیل علی العلوم المفصلة المشتملة علی اثبات الکمالات
الاولی والثانیة لجمیع انواع الاجسام البسیطة والمرکبة وکیفیة حرکاتها نحوها
بالارادة او الطبیعة وذلک یدل علی کون تلک الکمالات موثرة عندها فهی عاشقة
بالقیاس الیها ومشتاقة الیها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة

النمط التاسع فی مقامات العارفین

لما اشار فی النمط المتقدم الی ابتهاج الموجودات بکمالاتها المختصة بها علی مراتبها
اراد ان یشیر فی هذا النمط الی احوال اهل الکمال من النوع الانسانی وبیّن کیفیة
ترتبهم فی مدارج سعاداتهم ویذکر الامور العارضة لهم فی درجاتهم وقد ذکر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه العلوم الصوفیة
ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبیه** ان للعارفین مقامات
ودرجات یخصون بها فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس ولهم امور خفیة فیهم وامور ظاهرة عنهم
یستنکرها من ینکرها ویستکبرها من یعرفها ونحن نقصها علیک الجلباب الملحفة
والجلباب ما یتغطی به من ثوب ونحوه ونضا الثوب ای خلعه والمراد من قوله
فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس ان نفوسهم
الکاملة وان کانت فی ظاهر الحال ملتحفة بجلابیب الابدان لکنها کان قد خلعت ههنا
تلک الجلابیب وتجردت عن جمیع الثیاب المادیة وخلصت الی عالم القدس متصلة
بتلک الذوات الکاملة البریئة عن النقصان والشرور ولهم امور خفیة فیهم هی مشاهدة
لما یعجز عن ادراکه الاوهام ویکل عن بیانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عین رأت ولا
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
وامور ظاهرة عنهم هی آثار کمال واحکام تظهر من اقوالهم وافعالهم وآیات یختصون بهم التی

من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا
يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف
عليها ويقربها واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك
فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اى اتى به على
ولاء فلان يسرد الحديث اذا كان جيدا السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع
وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اى اسلمته الى الهلكة
او رهنته والبسل المنع وقيل المبسل المخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشىء
اختصاصا بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا من القصص المشهورة
بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال
واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكأنه قال
المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة
عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول
كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سامعها مشتملة على طالب المطلوب
لا يوافق له الا شيئا فشيئا ويظهر بذلك النيل على كمال المطلوب وتطبيق سلامان على ذلك
الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز
الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين
قد يجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت لبعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابى
اورد فى كتابه الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور
بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فمن سلامان لشهرته بالسلامة
وانقذ من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصارا فيهما فى العرب مثلا
يحكى فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة
القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابق للمطلوب لكنه

دالة على وقوعهما بين اللفظين فى نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك سلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكانت غيره معرفة موضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ثم لعلهما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال فربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذب به وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك الذى يرشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه اياها فاخذ سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان فتضرع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء لوصولها الى ان صار متأهلا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فعشقها عشقا وبقى معها ابدا فتنفر عن ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت لنفسه هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون

وسبب الباب اشتهرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه
قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق
بالطبع وغير مطابقة لذلك لانها يقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم
هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها
من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي يستكمل بها النفس
وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية وتسبب ابسال الى الفجور
تعلقها الى غير النفس المتعينة بما دونها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب
انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك
ونفذ بينهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى
عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة
على الاشتغال بالباطل والقاء انفسهما في البحر وهلاكهما في الهلاك اما البدن فلانحلال
القوى والمزاج واما النفس فلما يعتريها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن
واطلاعها على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه
على سرير الملك وصولها الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مر الدهر الهيكل
والمادة الجسمانيات فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنه الشيخ اما ابسال
فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان
والكمال فهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
يدل على تصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ
وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف
الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا
اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح
الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن
مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل عليها

والرحته واظهرت عليه بعد حين من ذلك فى خلوة عشقها فانقبض ابسال عن ذلك
ودبرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختى فانكحها به وقالت
لاختها انى ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دونى بل لاساهمك فيه
وقالت لابسال ان اختى بكر حيئته لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان يستانس
بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان فى فراش اختها فدخل ابسال اليها فلم تملك نفسها
فبادرت الى ضمه الى صدرها فارتاب ابسال وقال فى نفسه ان الابكار
الخفرات لا تفعل مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر
بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى
اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب الامم وفتح البلاد لاخيه برا
وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذى قرنين استولى على وجه
الارض فلما رجع ابسال الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت
معانقته فابى وزجرها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه فى جنوده وفرقت
المرأة فى رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء
وتركوه جريحا فحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته
حلمة ثديها واغتذى الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء
واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على
الاعداء وبددهم واسر عظيمتهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طباخه وطاعمه
واعطتهما مالا فسقياه السم فمات وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا
واغتم من موته اخوه واعتزل عن ملكه وفوضه الى بعض معاهديه وناجى ربه
فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطباخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا
فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل
المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان ان كانت تترقى
الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى
البدنية ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها

التي املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهي
النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة
وتزويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه
للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على
الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها
مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه راوي ذي القرنين لانه
لقب لمن يتملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية
عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وعدم تغذيته
بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان
لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه
التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن والطباخ هو القوة الغضبية
المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة
وانكسارهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ
ومما يقوي انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة في القضاء والقدر وذكر
فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان
حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ
لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد
يتركب هذه مع بعض طالب الشيء يبتدي باعراض عما يعتقد انه يصده عن المطلوب

ثم ينهض باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني المتاع
الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهي عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم
اذا وجد الحق حاول معرفته هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلث
ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية
تكون ثلثة والثلاثية تكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير
العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب و
عند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما
اشار الى وجوه التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير
العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف
يجري مجرى اجير يعمل عملا ليأخذ اجرته فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما زهد
العارف فتنزه ما في الحالة التي يكون فيها متوجها من الحق الى ما سواه وتكبر على كل شيء
غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي اراداته
وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع
العقل ولا تزاحمه حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته

من الضروع والتقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما
لم يكن الانسان بحيث يشتغل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة
يجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من ربه
ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة
للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة
ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من
غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل
وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد
الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتيسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى
اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج

ويختل امر الاجتماع وانما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لابد
منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
كلية وهي الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي
المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم يقول الشرع
لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي
معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا
يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى
خير فاذن لابد من شارع نبي ذي معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير ... مجازاتهم الخبير بما يبدون او يخفونه
من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما يكون يقينية فلا يكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والايمان
بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج
اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة
النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج

الخلق

للخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيا وى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعده واصيب العار فمن منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبعية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اى يغلبك ويدهشك ثم اقيم اى الشرع واستقيم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما سيجئ فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار والعلم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها وبايرحكمون ان لسان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسنادنا الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى

البحث والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن ثم ان الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافاً الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار نفوس الانبياء
دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان
نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها
وبنسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة فلا يكون مقتضياً لسقوط ذلك العقاب
ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشرعية والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا به انما هي امور تكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش
والمعاد الاعم والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم
الضروري وان كان ذلك النوع منوطاً بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان
ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية العارف يريد الحق
الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة
ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او
المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه
احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعاً
وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضاً فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئاً
على عرفانه اي لا يؤثر غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه فانه لان العرفان ليس مؤثراً

لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجيئ وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد
قصد بالثانى وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره وذلك الغير
هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئاً غير الحق
على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه الا الحق الذى هو فقط
مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبد له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فان قيل هذا ايناقض ما ذكره فيما مرّ وهو ان عبادة العارف رياضة
لقواه بجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق
ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلق بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض
لاجل الحق كما مرّ فهذ الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق
الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر
الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارف فلن يكون اما لذات الحق او لصفة
من صفاته او لتكميل نفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول
بقوله تعبد له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة
من العقاب وبيّن منافاة كون ذلك غرضا للعارف بقوله وان كانتا اى فان
كانتا الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعابد فيكون الثواب المرغوب فيه
والعقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال

الفاضل الشارح ومن الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادًا لذاته
وزعم انّ الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات قال والشيخ ايضا بيّن في اوّل
النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بدّ ان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه
ويكون المقصود بالقصد الاوّل هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل
فاذن من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب
عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيّان على انّ الارادة لا يتعلق الّا بالممكن
ولا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انما يتعلق بالله لا بشئ
غيره وايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان
المراد وكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا
المريد بارادته وههنا ليس المراد لذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة**
المستحل توسط الحق محروم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما
معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنين اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص
عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من
اهل الجد اذا ازورّوا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض
النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد
الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهيّ ومشرب هنيّ ومنكح بهيّ
اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
الى هداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولّى وجهه سمتها مترحّما
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكدّه مبذولة
له بحسب وعده المخدج الناقص يق اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنين المشتاق واحنكت السن وحنكته
اي احكمته بالتجارب فهو محنك ومحنك وازورّ عنه اي عدل عنه وعافت
الطعام والشراب اي كرهته فلم ياتها ولم ... وعكف على الشيء اي اقبل على الشيء مواظبا

وخوّله الله الشئ اى ملكه اياه وبعج عنه اى لشق عنه بطنه والبشع اى ادفع والتقبب البطن والذيب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلى الله عليه وآله من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى والقلق اللسان والشعوب جمع شعب وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الفصل وللشيخ لطائف كثيرة يتبين المتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا فانه يعلق مدة بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تارك اشياء ليستأجل اضعافها اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنه نسبة همته الى الدناءة والضعة فان طمع بعيره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير بالعرف فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعده الانبياء ع وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم ❊ اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ❊ اعتراء غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى منتهاها التى هو الوصول الى الله تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل

على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان
ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي
تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانه حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى عالم القدس
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة
الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم
المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة
المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة
الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة
وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط هنا وسقطت
الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
اصناف الاتباع والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه الفصل
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى
التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر
السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة
بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول
من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة
رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق

العفيف الذى يأمره به شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة من الايثار طريقه
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يترخم ثم برأى لينه والشمال بالكسر
الخلق وجمعه الشمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة
وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى تفسيره مهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرايض واجبارها
على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ
الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة
العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما
يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مرادها فتكون هى امّارة
يصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة امّا اذا
راضتها القوة العاقلة منعتها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل الا
بالشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملى ان يصير متمرنة على طاعته
متأدبة فيحدث منه تأتمر بامرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها
ابدا المختلفة المبادى وباقى القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين
حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الآخر تتبع الحيوانية فيها احيانا
هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى
النفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه الاسماء فى
التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير فكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع
النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة

فی هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم فی سلوكهم يبتدی
من اجلّ صنفها وينتهی عند ادونها فهذا ما اقوله فی الرياضة وارجع الی المقصود
فاقول الغرض الاقصی من الرياضة وارجع الی المقصود فاقول الغرض الاقصی من
الرياضة شیء واحد هو نيل الكمال الحقيقی الا انّ ذلك موقوف علی حصول امر وجودی
وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع امّا خارجية
وامّا داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار من جهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية
ما دون الحق عن مسلك الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثانی تطويع النفس
الامّارة المطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلی الی الجانب القدسی
ويتبعهما سائر القوی ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعنی الدواعی الحيوانية
المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فانّ
مناسبة السر مع الشیء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان
يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولا ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم انّ الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
علی الوصول الی كل واحد من هذه الاغراض امّا الاول فقد ذكر ما يعين عليه
شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقی المنسوب الی العارفين الذی هو التنزه عما يشغل
السر عن الحق وذلك ظاهر واما الثانی فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعنی المنسوب الی العارفين وفايدتها قرنها [?]
بالفكرات العبادة يجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك
متوجهة الی جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الی الحق والا صارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عزّ وجلّ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ
ووجه اعانة هذه العبادة علی الغرض الثانی هو انها رياضة ما لهمم العابد لعادة [?]
وقوی نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الی جناب الحق والثانی الالحان
وهی تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات انّ النفس الناطقة تميل عليها [?]
لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة فی الصوت الذی هو
مادة الصوت فتذهل عن استعمال القوی الحيوانية واغراضها الخاصة بها

فتتبعها تلك القوى وثم يكون الالحان مستخدمة لها وحيرا عاتبها بالعرض انها يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي يميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالثة نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة لتاكيد صدقه وعظ من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله و الثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل عن غير زيادة عليه ولا نقصان منه كما يتغالبا فرغ منه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان سلب الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المساهمة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك و للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفا من الهيأت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد السالك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي وقد ذكر والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق

لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني انما يقتضيه
استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون
في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه
اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في
الارتياض عن الشيء اعرض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وومضا اي لمع
لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب
بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وتمسكوا في تسميته بالوقت قول النبي
صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان
الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته
اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح
شيئا عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى
الحق في كل شيء اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها
فابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين ليوغل وليتوغل ولمح اي ابصر بنظر خفيف
وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملكة فهو متوغل فقد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا
لحصوله من قبل ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته

فيتنبه عليه لاستيفازه عن قراره فاذا املت عليه الرياضة لم يستفزه غاشيه وهدى للتلبيس عنه علاو استعلى بمعنى والسكينة الوقار واستفز في نعد نه اى فعد فتورا منتصبا غير مطمئن و استفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فجأ الانسان بغتة قد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجوم غير متناهية له فينهزم عنه دفعة فاذا توالى و استمر به الف الانسان زال عنه الاستفزازات النفس قد تتاهب لتيقنه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتمكن من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التزى بالكمال فلذلك ثبوته كتمان ما به عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثابتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول آسفا له متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء فى الشجر اذا تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يقل ظهور ذلك عليه فى هذا المقام حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عندهم مقيما معهم وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء x فى بعض النسخ يتسنى له اى يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيتسنى له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف

قوله الغافلون يق عرج عروجاً اى ارتقى وعرج عنه وانعرج اى مال وانعطف
فالتعريج اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واستحف حوله
اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر قوله فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سرّه مرآة
مجلوّة يحاذى بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها
من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً اقول درّ اللبن
وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله
الى المطلوب الذى هو اتصاله بالحق وانما صار سرّه الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوّة
بالرياضة محاذى بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق فكان له نظرات نظر الى الحق المبتهج
به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين **اشارة**
ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث
هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول اقول هذه آخر درجات السلوك
الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى ينتهى عند
المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى
الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
عن النفس لا ينافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة
لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ لا يلحظ كونه لاحظاً
فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان
هناك لاحظاً للنفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة حصلت لها منه
فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق احتجاب بالنفس وتوجه
الى النفس فاذن هى تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك
حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث
المتوجهة اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه
فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط

ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى الانتهاء لا
تفعت كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ
اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر
فيها اولا الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير الارتياض واستقراره
بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها
التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن وذلك
بحيث يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة
على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم التنبيه
واستقراره مع عدم الرياضة وقوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى

تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفوس عجز
والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى درجة الوصول اراد
ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى
هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه
يعنى ما سوى الحق شغل فلان الزهد مؤد الى ما يتنزه عنه ثم عقب بالعبادة التى هى
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى المطمئنة على دواعيها وذكر انه ايضا
عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اى اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن
العبادة ايضا مؤدية الى ما هى عجز عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصانات
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذلك وان كان ذلك
الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضى ترددا عن جانب الى جانب يقابله وقد استغنى
بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان
بالحق تيه فاذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك ايضا متأد الى ما يتنزه عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى اخر المراتب فقال والاقبال
بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم

اشارة العرفان مبتدی من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع
صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع
الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين
اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين منقية وتقوية الاول سلبي والثاني
ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية
فهي التي مر ذكرها وقد بينها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك
ورفض والتفريق مبالغة في الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على
الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء ليفصل عنه شيئا مستحقرة بالقياس اليه
كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شيء عن شيء والرفض ترك مع اهمال
وعدم مبالاة فالعرفان مبتدی من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله
عن الحق باعتبارها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن
ذاته تكميلا لها بالتجرد عن سوى الحق ولا التفات ثم ترك للتوجه الى الكمال
لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهي درجات التزكية واما التحلية
فسيورد الشيخ ذكر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع
ان يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من
لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يجد ذلك
بيانه كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى
مبدئها فان علمه الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينها ارادته وكذلك سائرها
واذا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد منهما كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا
معنى قوله منته الى الواحد وهنالك اي لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك

ولا عارف ولا معروف ومقام الوقوف من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف ان كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حاله فهو قد يجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني الدرجات التركية من الامور الخلقية التي ترجع الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز وجل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كلمات ربي الآية فالامر تقدم في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله لا يكشف عنه المقال غير الخيال لما سنبين في الفصل العاشر وهو ان العارفين اذا انتقشت ذواتهم بمثل هذه العالم القدسي ...

فخيالاتهم رموز تحاكي محاكاة بعيدة جداً **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم بقي رجل هش بش اي طليق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء وزنه فواعلة او ما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الشفقة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن من فوات شيء واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اي قلعه عن مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر وباح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتأمل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احدهما تعينه وصوله بالحق بل يبقى منتظرا ومتحيرا او يغلب عليه بسبب ذلك السأم من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول

الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اصلا لقصورها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط فارغا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا يميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق بهجته فيلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله * لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشيء اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه عارضا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا عن امر خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الى الد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه كالحسد وهو غير مطابق للمتن * العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة لبشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق * واقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد

الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر ان العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما يستوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه تشعث والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف التنعم اى المتنعم وهو يتقلب بين التفل اى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردى المتاع اوارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب البها والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظت المرأة عند الزوج حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكفت عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب فى ميل العارف اليها احدهما فضل العناية والثانية مناسبته للامر القدسى والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح خطيئته اى لم يعقل التكاليف اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت يعقل ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة

للمغفل وعبرة للمحصل من سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسر لما خلق له. الشريعة مورد الشاربة واشمأز منه اى تقبض تقبضا مشعورا
بالمراد ذكر فيه نعت الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور
فى هذا النمط هو جهلهم بصفات الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال
ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب بحسب الفطرة

النمط العاشر فى اسرار الآيات

يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهور
الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال ۔ اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت
المرزوء مدة غير معتاد فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزئت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه المرزئة وانما وصف
قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح وفى اذا سئلت
فاسجح اى سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا
اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل وربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة
لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة لها اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين
العارضين فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب
فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض
الحادة وبين غيره فرق لان القوى الطبيعية هناك واجدة لما يتغذى بها اعنى
المواد الردية وفى ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك
لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

ليس الا انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو
حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** الست قد
بان لك ان الهيئات السابقة قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد
من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف
لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز
عن افعال طبيعية كانت متواتية * نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت
الكائن العارض من النفسانية واشار بقوله الست قد بان الى ما ذكره في
النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات
تعرض لصاحبه اولا * اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف
النفس في مهماتها التي تزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة
الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف
لا والعرض الحادة لا يخلو عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع
ذلك ففي اصناف المرض مضادة مسقطة للقوة لا يوجد له في حال الانجذاب
المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين
فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو
السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته
فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة * السبب في كون العرفان مقتضيا
للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع
القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه
وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف بكون احدهما
مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الآخر النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما
للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف الغاذية فيها والتشنيع بين
ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يقتضيه

كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها واتما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف
ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه حركة
اغتزاز بالحق وحمية الالهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا ومن ذلك تبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
حدث عن غيب واصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول يعني انما سنذكرها هي اشرف
من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وبين سببها في ستة فصول اولها
اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا
ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى
زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب
حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اما الاطلاع على
الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر في نفسه وهو
التعارف وجعل المانع من الاطلاع المذكور فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي ذكره
مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى ...... المزاجية واما القياس
فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح من طريق ......

مستوى لا على الراسخين في الحكمة المتألهين لها بعد العقول المفارقة التي هي لها
كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
وانها ينال تلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في تظاهر رأي
جزئي وآخر كلي ... مما بيّنا لك علمت ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة
كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة شاعرة بالوقت والنقشان معا
... وامكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته
... احدهما ان صور الجزئيات مرتسمة في المبادي العالية
... والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة
الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف ان
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم
العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها
ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها ... كون العلم بالعلة والملزوم
... العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات
الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا
ان ذلك يقتضي كون الكليات ... مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة
في شيء آخر وذلك مما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر الى قوله تظاهر رأي جزئي وآخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأي
المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات للافلاك
فانه قال بارتسامهما معاً في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في
قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها و... خبرها ... الى قوله كمالا ما متعلق به
و... خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه
ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان
النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستوى يوجد في بعض النسخ بالرفع على انه

ضعف بتحريضه من النار يبرد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير
المفعول في قوله لها بما يصيره في الصحيح لان المصروف بالاستنارة هو الحكم بوجود
تلك الغيب الذي يذكرها الشيخ في مواضع انه سيرد النظر المؤدي الى ذلك الحكم
قوله اتصالها بالعقول المفارقة ونفوس ناطقة يلمس قول ما بالبصر وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائية حكمة بحثية صرفة
وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكارها مر اشار
الى ما احتج عن ذلك بقوله وجهة ما نبهنا عليه الى قوله مشاعرة بالقوة الى
الحاصل من آراء المشائين وبقوله والنفسان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض
النسخ او النفسان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على
هيئة جزئية بحسب الرأي الاول والنقشان معا بحسب الرأي الثاني اشارة
والمقدمات ان ينتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت
ذلك فلا يستنكرن ان يكون لبعض الغيب منتقشا فيها من عالمه وكلام نزيلك
استبصارا * هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي
هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الامرين
والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل تمت قابليته فاذن
ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
فصول * القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن
الشهوة وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه فانبتت دون
حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا
ينجذب الى جهة الحركة القوية فيتعطل عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن بحسب تصريفها صارت الحواس الظاهرة ايضا مائلة
معها الى النفس ما يمكن به للروع فاعلم الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكر في

في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير
تلك الافاعيل وهو المراد من قوله قوى النفس الانسانية متجاذبة متنازعة ومثّل
بالشهوة والغضب ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بامثال الامور
الآتية عادة لتذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه اي جعل له الانجذاب الفكر
الذي هو آلة العقل في حركته العقلية تمثيلا للعقل نحو الظاهر منبتّاً منقطعاً عن
تلك الحركة المنفردة الالكانة وفي بعض النسخ اضل العقل اي اضل في سلوك سبيله
حركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما بين كونها مشغولة عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر
احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها صارت الحواس الظاهرة
... ضعفت بما لا يطاول القوة اليها اذا ضعفت وانكسر وفي بعض النسخ خاذ
اي تحيرت والمراد ظاهر الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكنت
منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته وهيئته في الحس المشترك فبقيت في حكم المشاهد دون المتوهم والمخبر كما
ما قيل في القطر النازل خطا مستقيما او نقاش النقطة الجوالة بسرعة دائرة
فاذا اتقنت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في
ابتداء ارتسامها فيه من الحس الظاهر او بقائها مع بقاء الحس او زوالها
بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن ... هذه
... وهي ... من فعل الحس المشترك فهذا ان الحس المشترك
فيه تكون مشاهدة لما دام ... في الارتسام بسبب لا عن التامّا من خارج
واما من داخل والذي من خارج ... السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فيبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء
صورته المشرقة المكان الثاني ... في مكان الثاني وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول ... مشاهدته في مكانه

الثانی وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فاذن مشاهدة القطر النازل خطا
لا یتم الا بها واما الارتسام الذی یکون من سبب داخل فیحتاج الیها یدل علی وجوده
کما سیأتی ولذلک لم یحکم الشیخ فی هذا الفصل بوجوده + قد یشاهد قوم من المرضی
والممرورین صورة محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الی محسوس خارج فیکون
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فی سبب باطن والحس المشترک
قد ینتقش ایضا من الصور الجایلة فی معدن التخیل والتوهم کما کانت هی ایضا
ینتقش فی معدن التخیل والتوهم من لوح الحس المشترک وقریبا مما یجری
بین المرایا المتقابلة * یرید اقامة الدلالة علی وجود الارتسام الخیالی من السبب
الداخل وتقریره ان الصور التی یشاهدها المبرسمون من المرضی مثلا والذین غلبت
المرة السوداء علی مزاجهم الاصلی ممن یعد فی الاصحاء لیست بمعدومة لان المعدوم
لا یشاهد ولا بموجودة فی الخارج والا یشاهدها غیرهم فهی مرتسمة فی قوة باطنة
من شانها ان یرتسم الصور المحسوسة فیها وهی المسماة بالحس المشترک وارتسامها فیه
لیس بسبب تأدیة الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن یعنی المتخیلة المتصرفة
فی خزانة الخیال او من سبب مؤثر فی سبب باطن یعنی النفس التی یتأدی الصور منها
بواسطة المتخیلة القابلة لها بیرهان الی الحس المشترک علی ما سیأتی واذا ثبت هذا
ثبت ان الحس المشترک ینتقش من الصور الجایلة فی معدن التخیل والتوهم ای الصور
التی یتعلق بها افعال هاتین القوتین فان المتخیلة اذا اخذت فی التصرف فیها ارتسم
ما یتعلق تصرفها ذلک به من الصور فی الحس المشترک کما کانت هی ایضا ینتقش
فی معدن التخیل والتوهم من لوح الحس المشترک ای ینتقش ما یتعلق بالخیال والوهم
من تلک الصور ولواحقها فیهما عند حصول تلک الصور فی الحس المشترک من الخارج وهذا
نسبة تعاکس الصور فی المرایا المتقابلة هذا ما فی الکتاب وقول الفاضل الشارح تجویز
مشاهدة ما لا یکون موجودا فی الخارج سفسطة معارض بمثله فان انکار
مشاهدة المرضی لتلک الصور ایضا سفسطة والقوانین العقلیة کافیة فی
الفرق بین الصنفین **تنبیه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسی خارج
یشغل لوح الحس المشترک بما یرسمه فیه عن غیره کانه یزیله عن الخیال

ويغصبه منه غصبا وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا
فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش
فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي
شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك من السبب
الباطن فيجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل
على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب
الباطن فكانه يبتزه عن المتخيلة ابتزازا اي يسلبه عنه سلبا او يغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اخذ التفكر والتخيل على الحركة
فيما يليانه ويشغلانه عن التعرض للحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل والاحتمال هو التمثل
مع اضطرابهما المتصرفين فيه بعينهما من الامور المعقولة او الوهمية واما اذا سكن احد الشاغلين على ما
سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
واعترض الفاضل الشارح بان الصغيرات ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة
من غير تشويش فامكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة وهو مدفوع بما قررنا ذكره في
فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب
الآخر فمشاركة النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
من الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه
الطالبة للراحة عن الحركات الاخر اخذا بالقدر المستعلية فانها ان استبدت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على ثبوت عليه فيكون من الضروري
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة تشاغل على ان النوم اشبه
بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة في المنام

احوال في حكم المشاهدة ثم بين ذلك بذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن
الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون كثيرا وذلك لان الطبيعة في حال النوم
مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر
الحركات المقتضية للاعياء فيجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم
تنجذب اليها بل انفردت به في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع
نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة
في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم قوية السلطان والحس المشترك عرية
عن المشغول فانتقشت الصور مشاهدة ولهذا انما يخلو النوم عن رؤيا اشارة واذا
استولى على الاعضاء الرئيسية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض و
شغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعفت احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين ٭ معناه ظاهر و
هذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون هذه الصفة يكون اقل الوجود
ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا فيه ٭ انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان
اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها لجانب الآخر فضلة اكثر واذا
كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى ٭ لما فرغ من اثبات ارتسام
الصورة في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية امتناعها في حالة النوم

واليقظة ارادات ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فالسبب القوي
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انه كلما كانت النفس قوية
لم يشغلها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت الغريزة والقوة
من الامور التي الثابتة بالشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير
متناهية فلما ذكر انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات
اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى ان تصير هذه اقا على الرواية الاولى بيانه ان المتخيلة انما يشغلها عن
الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بانها كانت
لا غير وانفعال النفس عن محاكيات التخيل يشغلها عن الافعال الخاصة بها فذكر
لتمييز ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلة
بحيث لا يتماس ضبط المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الجانبين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
ما يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر واذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة او احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما يقربها اليه اقوى فتنبيه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى السكون والفراغ
فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس اثر انزعج التخيل اليه
وتلقاه ايضا وذلك اما لتنبيه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته
ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه

عن معاوقة النفس عند امثال هذه الصور فاذا قبله التخيل حال تزحزح النفس
الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك* تزكون للنفس فلتات اي فرص تجدها
النفس خلسة وسماح اي جرى والمتصرم المتباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا
قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل
في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى الحالتين
احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض المرهق للتخيل فان التخيل يوهنه
اما المرض واما لكلال آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا وهن التخيل امكن تفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس فيسهل له
فاذا ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل
وهو انه اذا استراح من كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها ينتبه له لكونه بالطبع
سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل
بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس
قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخلس والانتهاز في
حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم
في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا
او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما
كانت في اجل الاحوال الرتبية* ومثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء
الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل
في المرضى والممرورين لتوهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في

الاولياء والاحياء لنفوسهم القدسية الشريفة القوية هذا اول واحق بالوجود
من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة
وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثال مستور الهيئة او استماع كلام
محصل النظم ومنه ما يكون في اجلى احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى
ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها
نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما يستعين به
في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او ينضبط
وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس ولشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى
يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك مما يرفعها عن التزيد والتردد
ويضابط للخيال فيوقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك * مثال محاكاة
المتخيلة للهيئة الادراكية محاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها
الشرور والرذايل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء
باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما يستعين به في انتقالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى اي مستتبعا للحد الوسطى بحسب الطرفين الآخرين لان
طلب الحد الاوسط لا تسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري
مجرى الحد الاوسط هو الجزء المستثنى في القياسات او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات
والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والتذكر من الامور الجزئية
التي ينبغي ان يفعل ولا فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلعها ويحركها
بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او ينضبط اي لا او الآن
ينضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها
اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يجاوزه الى غيره كما
يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة

في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد الى
الذاهب قدّامها ووراءها كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها
في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة
الى التعبير والتأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس
في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى
له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في
الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل
ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم
في الذكر ارتساما قويا ولا ينتشر بالانتقالات وليس مما يعرض لك ذلك في هذه
الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك
في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل
بالعكس بتحليل من السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك
الى آخر وربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه
بضرب من التحليل والتأويل للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم
واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته [illegible]
ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط منتقل عنه الى التخيل ومحاكيات يرجع اليه [illegible]
النفس عند تلقيه رابطة الجأش اي ثابتة لا يزيلها القلب ويكون مضبوطة [illegible]
ولا يزول عنها [illegible] هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط [illegible]
السانحة للنفس [illegible] ما يتقل [illegible] ومنقسم الى ما يمكن ان يرجع اليه [illegible]
من التحليل والى ما لا يمكن [illegible] الكلام
مضبوطا في الذكر [illegible]
الحكم لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان [illegible] وتأويله
احتاج الى [illegible] بحسب الاشخاص [illegible] تأويل

والحكم الى تعبير الصور الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي وانما يكتفي فيه تناسب
ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شئ ويختلف ايضا القياس الى شخص واحد
في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه تم المقصود من الفصلين
الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين
بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى الغرض بعينه فيتخصص بذلك تلقيه مثل ما
يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى الكاهن في تقدمة معرفة فزع هو الى شد
حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون
يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهش اياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تموج فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه اجبار
لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وبكل ما فيه
تحير وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا في ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب
من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة * يؤثر اي يروى والشد العدو والحثيث السريع ولهث الكلب اذا اخرج
لسانه من التعب وكذلك الرجل اذا اعيى والمرعش المرعد وارعشه اي ارعده والرجرجة
الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتموج موجا اي
تموج موجا واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس
يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان
متوكل بالامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في

في تقدمه معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة
اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه كون
كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن
والسواد المنبث بالقدح حتى يصير براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج
فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة ماء
الموضوعة بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي يتموج
شديدا في اناء وغيره بالحاح النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقي
الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيله
القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصارات يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا
متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع للوهم فلم يعارض العقل فيما يرام منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه
لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هانت عليه ايضا ان لا يصدق التفصيل ۱۲ اقول
يقال ربا القوم ربا اي رقبتهم وكذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة
لطيفة للمطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه
في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد
ان تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا وهلكوا
بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم
سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل
فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقتص بعضها

عليك ولما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد يتأتى بقلب العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن طوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان هو ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطباع بل ضربا من علايق آخر وعلمت ان ممكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وينبعث اوهام الناس بغير مزاج متدرج او وقفه وابتداء امراض او افراق منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت مبدأ لجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام آخر ينفعل عنه انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى النفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها * التذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان

مزاجه اما على التدريج او بغتة وتنبسط نفسه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر
وقد يبلغ هذا التغير حدّا يأخذ البدن بسببه في مرض ما
ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي براءة انتعاش يقال افرق
المريض من مرضه افراقا اي قبل واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام وتكون
تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر
في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم
بمبادي تحصيلها مما ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الانفعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كالاقارب والاباء او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز
عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه فلو كان
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار وليس
كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة لتأثيرها
فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها
فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها حتى تؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها
خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين
اي حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة
والغضب وغيرهما لسهولة فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من
بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون
النفس مؤثرة في البدن لا يوجب الحكم بان تكون النفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من
تأثير البدن وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن
ما قوة نفسانية توجب الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما
هذه القوة واذن لا يتعلق هذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود
اثبات الاستعداد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه
على

وهذا القدر يغني عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول
النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب
لما يثبت وطلب اسبابها ولا لاجل الا كتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة
نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخص ما بشخصيها وقد يحصل المزاج بضرب من كسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود قوة
لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها
الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون ما
ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب
او لا بالكسب فالاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي بنسبة الى الهيئات النفسانية المستفادة عن ذلك المزاج
التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس به نفسا شخصية وربما يحصل بالكسب كما
للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية
لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يبين ذلك في شيء من كتبه على
ذلك شبهة فضلا عن حجة والحق ان وقوع النفوس البشرية تحت حد
نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها وذلك معروف حجها ذكره الشيخ في ... انهم
غير معدودة من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذه في جبلة النفس ثم يكون خيرا
رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ...
في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم
يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر بذيم نفسه من غلوائه في
هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه ... العقل والقوانين الثابتة والغاية ... الا
والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك ...

ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين
يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه
بخاصته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا
او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط من درجة
الاعتبار * النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان اي ونشف وضنى
ونهكته اي اضنته ومن يفرضه اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان
يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانه لم يجزم بوجوده بل هي
وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر
مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما
من الهواء او بانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح
الارض على مقتضى الرأي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة
من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس
ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة
والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني
والطلسمات من قبيل القسم الثالث * لما فرغ عن ذكر السبب بجميع الافعال الغريبة
المنسوبة الى الاشخاص الانسانية اراد ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة
الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون
سببه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم
اليها قابل مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف وللكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا
الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**

ایاک ان یکون تکیسک وتبرؤک عن العامة هو ان تنبری منکرا لکل شیء فذلک طیش
وعجز ولیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلیته دون الخرق فی تصدیقک
بما لم یقم بین یدیک بینة بل علیک الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجک استنکار
ما یوعاه سمعک ما لم یبرهن استحالته لک فالصواب لک ان تسرح امثال ذلک
الی بقعة الامکان ما لم یذدک عنها قائم البرهان واعلم ان فی الطبیعة عجائب وللقوی
العالیة الفعالة والقوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب اقول انبری له ای اعترض
له واقبل قبله والطیش النزق والخفة والخرق ما یقابل الرفق وسرحت الماشیة
ای ارسلتها واهملتها وذاد ای طرد والغرض من هذه النصیحة النهی عن مذهب
المتفلسفة الذین یرون انکار ما لا یحیطون به علما حکمة وفلسفة والتنبیه
علی ان انکار احد طرفی الممکن من غیر حجة لیس الی الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من
غیر بینة بل الواجب فی مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب
فی عالم الطبیعة لیس بعجیب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلویة والقابلات
السفلیة لیس بغریب **خاتمة ووصیة** ایها الاخ انی مخضت لک فی هذه الاشارات
زبدة الحق والقمتک قفی الحکم فی لطائف الکلم فصنه عن المبتذلین والجاهلین
ومن لم یرزق الفطنة الوقادة والدربة العادة وکان صغاه مع العامة او کان
من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سریرته واستقامة سیرته
وبتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس وبنظره الی الحق بعین الرضا والصدق فآته ما یسألک منه
مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبایمان لا مخارج لها لیجری
فیما یؤتیه مجراک متاسیا بک فان اذعت هذا العلم او ضیعته فالله بینی وبینک وکفی بالله
وکیلا **اقول** یقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص
منه والقفی والقفیة الشیء الذی یؤثر به الضیف وابتذال الثوب امتهانه ترک
صیانته والوقادة المشتعلة لسرعة والدربة العادة والجرأة علی الحرب وکل امر
وصغاه میله والغاغة من الناس الکثیر المختلطون والحد فی الدین ای حاد عنه وعدل
والهمج جمع همجة وهی ذباب صغیر یسقط علی وجوه الغنم والحمیر واعینها ویقال
للرعاع من الناس الحمقی همج وثق تثق بالکسر فیهما ویتسرع ای یتبادر والوسوسة

حديث النفس ولا يسمع منه الوسواس ومرجعه الى كذا اى اداه منه على التسلسل
ولا استفراس طلب الفراسة واسلفت اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى تشبه
والذاع الجارى اشتباه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر واعتقادا بهم الى معارف الحقيقة
والمعارف اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خاليين
عنهما غير معتقدين الى احدهما فكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونا
جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون ينقسمون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والواصلون مستغنون
عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها عن خمس
فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدئون والثانى المعتقدون
لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة
الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين يخاصمهم مع الغاية
والخامس المقلدات لها وهم ملحدة الفلاسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم فى
انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بيقاء سريرتهم والثانى عقولهم العملية
وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى ما لهم
الوسطائيهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام
وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق
بعين الرضى والصدق فتم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط التام عقلا وجب
ما ذكره بحفظه ووصيته وهو آخر فصول الكتاب وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب
الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتفرقة الحال
وتراكم الاشتغال وانا اتوقع ممن يقف على كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل
والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد
ومنه المبدأ واليه المعاد وهو معين صالحى العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم
النصير والحمد لله رب العالمين وقد تم تسويد هذا الكتاب فى يوم الخميس من رابع شهر شوال سنة
على يد اقل خلق الله محمد اشرف الصفهانى